

Carles Feixa

La imaginación autobiográfica

*Las historias de vida como
herramienta de investigación*

BIBLIOTECA de EDUCACIÓN

gedisa
editorial

Carles Feixa

La imaginación autobiográfica

Las historias de vida como herramienta de investigación

BIBLIOTECA de EDUCACIÓN

gedisa
editorial

La imaginación autobiográfica

*Las historias de vida
como herramienta
de investigación*

Herramientas universitarias

Carles Feixa

BIBLIOTECA de EDUCACIÓN

La imaginación autobiográfica

*Las historias de vida
como herramienta
de investigación*

Carles Feixa

Con la colaboración de
Maurício Perondi, Guillermo Castro,
Claudia Márquez, Alexandra Isaacs,
Jorge Isaacs y Montserrat Iniesta

gedisa
editorial

© Carles Feixa y de los autores, 2018

Corrección: Rosa Herranz

Cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: octubre, 2018, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. Tibidabo 12, 3.º

08022 Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

Preimpresión: Moelmo, S.C.P.

www.moelmo.com

eISBN: 978-84-17341-51-0

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Índice

PRESENTACIÓN

1. LA IMAGINACIÓN AUTOBIOGRÁFICA

Introducción

La historia de vida como memoria de los vencidos

La historia de vida como crónica de éxodos

La historia de vida como biograma

La historia de vida como relato cruzado

La historia de vida como novela

La historia de vida como película

La historia de vida como intercambio oral ritualizado

La historia de vida como hagiografía contracultural

La historia de vida como antibiografía

La historia de vida como dialógica

Conclusión

Bibliografía

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE VIDA

Introducción

La selección de los informantes

La realización de las entrevistas

Transcripción y elaboración

Análisis y montaje

La interpretación

Lectura y restitución

Bibliografía

3. LAS HISTORIAS DE VIDA COMO DISCURSO: LA JUVENTUD COMO METÁFORA

Introducción

La escritura de lo oral

La juventud como metáfora

«El río que pasa»

«Hacer la noria»

«Mi guerra fueron los Beatles»

«Plantar el mingo»

«Buscarse la vida»

Las generaciones como generadoras de biografías

Bibliografía

4. LAS HISTORIAS DE VIDA COMO CRONOTOPO: VIDAS DE PUNK

Introducción

Los espacios y los tiempos de una vida

Cronotopos juveniles

Bibliografía

5. LAS HISTORIAS DE VIDA COMO UTOPIA: EL PEREGRINO INDIGNADO

CARLES FEIXA, MAURÍCIO PERONDI Y GUILLERMO CASTRO

Introducción

El Camino de Sol

El 15M en una ciudad media

#AcampadaLleida

El desalojo y el final de la acampada

La Marcha Popular Indignada

Escuchando los problemas de la gente

La llegada a Sol

El 15O y la internacionalización del movimiento

No Future?

Epílogo: la utopía del 15M, cinco años después

Conclusión

Bibliografía

6. LAS HISTORIAS DE VIDA COMO RECURSO PEDAGÓGICO: «NOSOTROS, LOS DE CASA FUSTER»

CLAUDIA MÁRQUEZ, ALEXANDRA ISAACS Y CARLES FEIXA

Introducción

Contexto teórico

Bonanza, Bonansa, Bona Ansa, Bonansea

Diario de la llegada

Diario de la entrevista: la narración de Raquel Martí

Análisis del relato: apuntes y claves de interpretación

La mujer de la montaña

Relaciones sociales primarias

Algunas estructuras de mediación

Comentarios finales

Bibliografía

7. LAS HISTORIAS DE VIDA COMO AUTOETNOGRAFÍA: LA ANTROPOLOGÍA Y Yo

Introducción

Observación: la fase de formación

Five Alive: la fase de investigación

Probatoria: la fase de docencia

Coronación: la fase de transferencia

Juramento: la fase de innovación

¿Maestría?: la fase de renovación

Conclusión

Post scriptum

Bibliografía

8. LAS HISTORIAS DE VIDA COMO PARTICIPACIÓN SOCIAL: ENTREVISTA A FRANCO FERRAROTTI

MONTSERRAT INIESTA Y CARLES FEIXA

Introducción

La aproximación autobiográfica

[El sueño de Escipión](#)
[La investigación social como participación](#)
[La ciudad pequeña](#)
[La autonomía del método biográfico](#)
[Bibliografía](#)

[BIBLIOGRAFÍA](#)

[Manuales](#)
[Antologías](#)
[Teoría](#)
[Metodología](#)
[Estudios: internacional](#)
[Estudios: América Latina](#)
[Estudios: España](#)
[Estudios: Autor](#)

[FILMOGRAFÍA](#)

[Películas](#)
[Documentales](#)
[Cortos](#)
[Historias de Vida](#)

[GUÍA DIDÁCTICA](#)

[VIVIR EN BONANSA](#)

[JORGE ISAACS, ALEXANDRA ISAACS Y CARLES FEIXA](#)
[Tráiler](#)

[NOTA SOBRE LOS COAUTORES Y COAUTORAS](#)

Presentación

La imaginación sociológica nos permite captar la historia y la biografía, y la relación entre ambas dentro de la sociedad.

(Mills, 1977: 25-6)

El auténtico entorno de una declaración, el entorno en el que vive y se forma, es la heteroglosia dialógica, anónima y social como el lenguaje, pero al mismo tiempo concreta, tan repleta de contenido específico y matices como una declaración individual.

(Bakhtin, 1994: 326)¹

La «imaginación autobiográfica» es la capacidad para cooperar en la construcción de una escritura biográfica abierta y sugestiva, capaz de ayudar a comprender un tiempo y un espacio humano, de leer una historia social a través de una historia de vida.² Por ello, remite a la «imaginación sociológica» de la que habló C. Wright Mills (1977) [1959] y a la «imaginación dialógica» a la que se refirió Mijail Bakhtin (1994) [1981]. El título de este ensayo está inspirado en la obra de estos dos autores.

En *The Sociological Imagination*, Mills defendió la necesidad de volver a la tríada biografía-historia-sociedad para poder entender mejor la estructura social presente en cada historia individual, pues las ciencias sociales están condenadas a la vacuidad si, al concentrarse en técnicas sofisticadas, olvidan a las personas reales y renuncian a la creatividad (a la «artesanía intelectual»): «Ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas» (1977: 23).

En *The Dialogic Imagination*, Bakhtin mostró que la comprensión del espacio y el tiempo de una novela (pero lo mismo se aplica a la autobiografía) dependen de la capacidad *heteroglósica* (es decir, de la capacidad de hacerse eco de otras voces para interpretarla no sólo en función del texto, sino también del contexto). Esta capacidad

surge de un doble diálogo: un «dialogismo interno», en primer lugar, fruto de la interacción del sujeto con su propia memoria; y un «dialogismo externo», en segundo lugar, fruto de la interacción con el entorno social representado por el auditorio (o por el investigador que pregunta, transcribe e interpreta lo hablado): «La declaración vivida, habiendo tomado sentido y forma en un momento histórico particular en un medio social específico, no puede evitar deshacer centenares de vívidos hilos dialógicos, tejidos por conciencias socio-ideológicas en torno al objeto mismo de la declaración; no pueden evitar participar activamente en el diálogo social» (1994: 276).

Este libro agrupa una serie de textos sobre la imaginación autobiográfica escritos a lo largo de más de 30 años usando esta fértil herramienta, primero como aprendiz de antropólogo, luego como investigador y finalmente, desde hace 20 años, como docente responsable de un curso sobre Historias de Vida en los programas de tercer ciclo de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) (primero posgrado, luego doctorado y finalmente máster), durante un tiempo con la cooperación de Joan Prat, autor de otro libro sobre las biografías (*Los sentidos de la vida*, 2002). Dichos textos han sido revisados y agrupados como herramienta pedagógica vinculada a la asignatura Técnicas de Investigación Cualitativa, que impartí durante el curso 2016-2017 en la Universitat de Lleida (UDL) (destinada a estudiantes de Geografía) y que imparto desde el curso 2017-18 en la Universitat Pompeu Fabra (UPF) (destinada a estudiantes de Comunicación). Por ello, se publican en la colección de Herramientas Universitarias de la editorial Gedisa, cuyos editores me han animado a reunirlos en este volumen.

La mayoría de los capítulos se basan en textos publicados en revistas nacionales e internacionales, aunque han sido revisados y en algún caso actualizados para este libro. Tres de ellos — incluyendo el que abre el volumen y le da título— fueron publicados en la revista *Periferia*, vinculada al citado programa de tercer ciclo

de la UAB. Otros provienen de revistas publicadas en Gran Bretaña, Colombia y Brasil, así como de libros publicados en México y Chile. Dos de los textos son inéditos, y evocan el origen y destino de mi propia historia de vida (académica): el capítulo 2 se basa en el capítulo metodológico mi tesis doctoral, presentada en 1990, y el capítulo 7 se basa en un texto que preparé para mis oposiciones a cátedra, en 2011 en la UDL y en 2017 en la UPF. Al principio de cada capítulo, se remite en nota al pie a las publicaciones originales en las que se basan dichos textos.

El volumen se abre con el ensayo que da título al libro, que presenta algunas de las principales obras y tradiciones teóricas y metodológicas que han experimentado con la imaginación autobiográfica. El segundo capítulo tiene carácter práctico, ya que recorre las distintas fases del uso de la técnica en mi propia tesis doctoral. A continuación, se suceden cuatro textos que suponen aplicaciones del método en otras tantas investigaciones sobre el terreno, con distintos protagonistas: de las generaciones juveniles a las mujeres rurales, pasando por la subcultura punk y los movimientos indignados. El libro se cierra con un relato autobiográfico a manera de autoetnografía (o *antibiografía*) y con una entrevista a uno de los máximos exponentes internacionales del método biográfico (el sociólogo italiano Franco Ferrarotti).

Este ensayo no hubiera sido posible sin la retroalimentación constante de mis estudiantes de la asignatura de Historia de Vida en la UAB, ni sin el tiempo y paciencia que me dedicaron varios centenares de *(auto)biografiados* —en su mayoría jóvenes, aunque también los hubo centenarios— que me contaron sus vidas en Lleida, Bonansa, Alto Urgell, Alta Cerdaña, Alto Penedés, Barcelona, Madrid, Génova, Berlín, Estocolmo, Ciudad de México, Santa Ana del Valle, Tijuana, Bogotá, Manizales, Buenos Aires, La Habana, Nueva York, Argel y Lima. A ellos y ellas va dedicado este ensayo.

Lleida-Bonansa, diciembre de 2016-diciembre de 2017

1. La traducción al castellano de las citas originales en inglés, francés e italiano que aparecen en este libro son del autor. «Dialógico» y «heteroglosia» son neologismos utilizados por Bakhtin (1994) para referirse al diálogo y la pluralidad de voces como esencia de la comunicación verbal y del relato (véase el «Glosario» de la versión inglesa de su obra a cargo del editor M. Holquist).

2. Se usa el término el término «historia de vida» en singular y no en plural (como en el subtítulo del libro). Por lo general, cuando lo usamos en singular se refiere a una historia de vida concreta o al trabajo metodológico con entrevistas específicas, mientras que cuando lo usamos en plural se refiere a su uso en investigaciones que incluyen varias historias de vida, o bien al método biográfico en general.

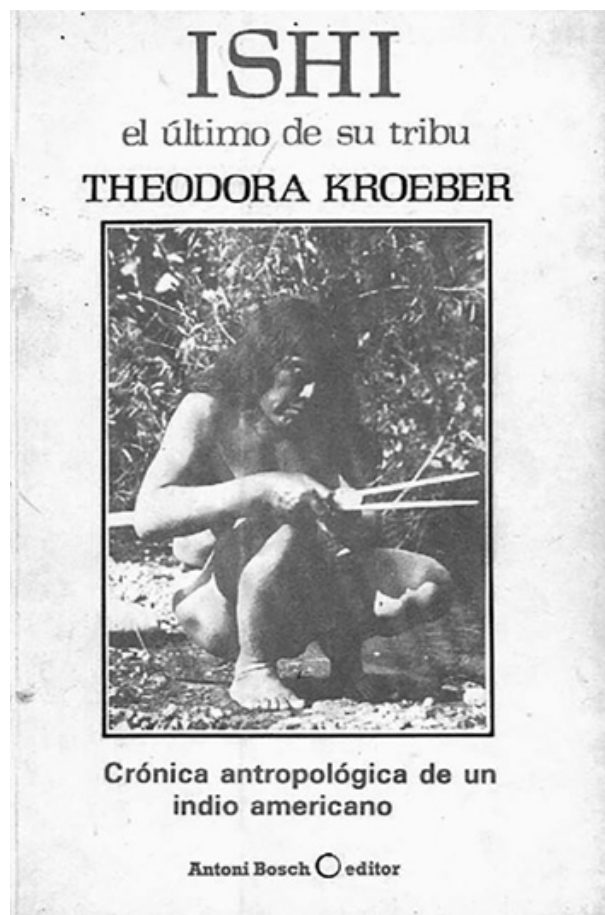


Foto 1. *Ishi, el último de su tribu* (Kroeber, 1961).

1. La imaginación autobiográfica³

Introducción⁴

Este capítulo repasa la historia de los usos del material autobiográfico en ciencias sociales presentando algunas obras que, desde principios del siglo xx, han utilizado las narrativas personales en la generación de discursos académicos sobre el cambio social.⁵ Naturalmente, se trata de un recorrido parcial, dado que los autores y las obras han sido escogidos como indicadores de disciplinas académicas, tradiciones nacionales, paradigmas teóricos y estrategias narrativas tan heterogéneas como fecundas. Pero dibuja un muestrario de la creatividad practicada por antropólogos, sociólogos, historiadores y literatos en la búsqueda de formas nuevas de comunicar las palabras de vida que les ofrecieron informantes pertenecientes a grupos sociales variados. Hemos escogido 10 obras que presentan las historias de vida como, respectivamente, memoria de los vencidos, crónica de éxodos, biograma, relato cruzado, novela, película, intercambio oral ritualizado, hagiografía contracultural, antibiografía y dialógica. Para cada una de ellas analizaremos el contexto histórico, los pretextos teórico-metodológicos y el texto resultante.⁶

La historia de vida como memoria de los vencidos

Ishi vivió durante muchas lunas como un hombre de museo entre los hombres del museo. La muerte le llegó tal y como él deseaba: en el watgurna-museo, con sus amigos. El Majapa y los hombres del museo liberaron su Espíritu, siguiendo el viejo procedimiento yahi. Y, por esta razón, cuidaron de que Ishi llevara consigo las cosas que un cazador yahi tiene que llevarse del Mundo de los Vivos para el viaje hacia el Oeste: su mejor arco y cinco buenas flechas; una cesta de harina de bellotas, suficiente para cinco días —su hatillo de tesoros—.

(Kroeber, 1961: 192-3)

El 25 de marzo de 1916, un indio moría de tuberculosis en el hospital de la Escuela de Medicina de la Universidad de California, situado cerca del Golden Gate Park, en San Francisco. Le acompañaban, además del médico, el equipo del Museo de Antropología, que estaba situado al lado del hospital, donde había pasado los últimos cinco años de su vida. Le llamaban Ishi (nombre que en su lengua significa «hombre») y lo habían encontrado en 1911, muerto de hambre, frío y agotamiento, escondido en un corral cerca de una ciudad minera al norte de California. Cuando fue hallado, no hablaba ni una palabra de inglés ni de castellano, ni tampoco ninguna de las lenguas indígenas conocidas. Después de pasar unos días en la cárcel (oficialmente para protegerle de los blancos), el Departamento de Asuntos Indios aceptó que el Museo de Antropología se hiciera cargo de él: los últimos años de su vida los pasó en una de las estancias del museo, como una pieza viva extraordinariamente valiosa.

Cuando le encontraron, Ishi tenía unos 50 años; era, literalmente, el último de su tribu —los yahi—, perteneciente a la cultura yana, que había ocupado aquellos valles desde hacía más de dos milenios, dedicada a la caza, pesca y recolección: eran los primeros y más antiguos pobladores de la región. La tribu, después de años de guerrilla, había sido prácticamente exterminada a manos de los blancos, en 1865 (el recuerdo de esta masacre ocupa un lugar central en el relato de Ishi). Pero, según parece, quedaron algunos supervivientes que se refugiaron en unos desfiladeros salvajes del río Deer, donde malvivieron huyendo de los blancos durante casi medio siglo más. En 1870 fueron vistos por última vez dos hombres, dos mujeres y un niño (probablemente Ishi). No volvería a haber noticias suyas hasta 1909, cuando los trabajadores de una empresa eléctrica tuvieron contacto con una anciana (la madre de Ishi) que había huido presa del miedo. La fiebre del oro había atraído nuevos colonos y los últimos aborígenes tuvieron que ir retrocediendo hasta que, uno a uno, todos fueron muriendo y sólo quedó el niño, que se había convertido en un viejo enfermo y perdido. Una mañana decidió dirigirse a la tierra de los rostros pálidos con la esperanza de

que le disparasen un tiro y pudiera así finalmente reunirse con sus antepasados en el Oeste eterno.⁷

El director del Museo y del Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley era por aquel entonces Alfred L. Kroeber, quien se ocupó de Ishi e intentó documentar la etnia de la cual provenía. Por eso permitió que el indio viviera en el museo, donde él y su mujer, Theodora Kroeber, lo cuidaron y mantuvieron con él largas conversaciones en las que evocó su vida de fugitivo. Muchos años después, en 1961, la señora Kroeber aprovechó todo este material para escribir la que llegaría a ser la biografía más popular de los indios americanos, *Ishi in two worlds*, que pronto se convertiría en un auténtico superventas. El libro era una de las últimas muestras de la pasión por las «biografías de los últimos salvajes» que invadió Estados Unidos desde mediados del siglo XIX. Desde la publicación en 1825 de la biografía de una india *cherokee* cristianizada, a cargo de Rufus Anderson, una auténtica obsesión por recoger la memoria de los vencidos recorrió el país. Durante el resto del siglo, se publicaron centenares de libros sobre «individuos distinguidos entre los nativos norteamericanos como oradores, guerreros, líderes políticos u otras habilidades destacadas», tal y como predicaba una de las compilaciones. En general, se trataba de publicaciones sin finalidad científica, elaboradas por terceras personas —viajeros, literatos, agentes gubernamentales o aficionados— que «traducían» y «rehacían» las experiencias de los protagonistas, ya que la mayor parte de los testimonios recogidos son de antiguos guerreros o chamanes, preferentemente aculturados y cristianizados, testimonio de los progresos de la civilización. No será hasta el primer cuarto del siglo XX cuando este movimiento espontáneo tenga efectos en la disciplina antropológica: la publicación de testimonios de los «últimos de la tribu» se reviste de perfiles científicos. Pero los protagonistas siguen siendo los mismos: ancianos aculturados, antiguos líderes (algunos famosos, como Gerónimo o Sitting Bull), que recuerdan los gloriosos tiempos del pasado, cuando aún no habían sido vencidos por el quinto de caballería (los conflictos de la vida en las reservas no son, casi

nunca, objeto de indagación). Las modalidades de la recolección siguen un mismo patrón: el antropólogo «reescribe» en forma de «memoria» los recuerdos que el informante le ha facilitado oralmente; el intercambio se produce en condiciones de extrema asimetría; se presta escasa atención a las formas orales del relato y nunca se explicitan las condiciones de recogida de los datos. También son semejantes las finalidades perseguidas: rescatar un patrimonio en vías de desaparición (y de paso, limpiar la mala conciencia de los vencedores).⁸

Ishi in Two Worlds es, pues, una muestra tardía de esta pasión autobiográfica, y expresa perfectamente sus luces y sus sombras. El relato está redactado en forma novelada, sin explicitar su origen oral, si las conversaciones fueron espontáneas o fruto de un cuestionario, si fueron grabadas, en qué lengua se produjo el intercambio, cómo se transcribió y elaboró, etcétera. El narrador no es el protagonista, sino que los hechos aparecen narrados en tercera persona en un tono poético aunque distanciado, que persigue provocar la identificación con las vivencias de este ser indefenso, sin olvidar la distancia cultural que subraya el exotismo del que narra. El deseo esteticista refuerza los perfiles románticos con los que la autora describe a este «buen salvaje». A partir de finales de los años 1960, sin embargo, aparecen nuevos ejemplos de producción biográfica —que ahora tienen como sujetos a «nativos americanos» y representantes de las «primeras naciones»— donde los protagonistas asumen su Yo para reivindicar sus derechos civiles y exponer las injusticias de su vida presente en las reservas o en medio de la sociedad blanca: las mujeres, los jóvenes y los mestizos son los adalides de un movimiento revitalizador que recupera el sentido «político» del discurso autobiográfico, como refugio y emblema de una identidad en proceso de reconfiguración.

La historia de vida como crónica de éxodos

A efectos de análisis sociológico, la superioridad de los documentos vitales sobre cualquier otro tipo de material se hace evidente cuando pasamos de la caracterización de datos simples a la determinación de hechos, ya que no hay forma más segura y eficiente de buscar las causas reales de un acontecimiento social entre sus innumerables antecedentes que analizar el pasado de los individuos gracias a cuya actuación ocurrieron estos hechos.

(Thomas y Znaniecki, 1978: 295)

El 10 de enero de 1911 —el mismo año en que encontraron a Ishi— Helena Dawrowskis, una campesina polaca emigrada a Estados Unidos, escribía desde Wilmington (Delaware) a su hermana Teófila, que se había quedado en Polonia, explicándole sus problemas de adaptación al nuevo país. Su padre había emigrado algún tiempo atrás y la familia se había ido reagrupando, pero la carta tiene un tono de añoranza por la solidaridad perdida:

Querida hermana: [...] recibí la carta con la hostia [consagrada] y agradezco que pensaras en mí. Ahora, querida hermana y cuñado, no os enfadéis si no os escribo mucho, pero yo no sé escribir y hasta que no se lo pido a alguien que me la escriba [la carta] el tiempo pasa, pero intentaré contestaros a menudo. Me preguntáis cuánto ganamos yo y mis chicos. Mi marido trabaja en una fundición, gana 9, 10, 12 rublas [dólares], y los chicos ganan 4 ó 5 rublas. Querida mía, en América no se está mejor que en nuestro país: quien tiene, vive bien; quien no tiene, sufre miseria. Yo no sufro miseria, a Dios gracias, pero tampoco disfruto demasiado. Mucha gente en nuestro país piensa que en América todos son felices. No, es como en nuestro país, y las iglesias son como las nuestras, y en general todo es igual. Nos despedimos deseándoos lo mejor (Thomas y Znaniecki, 1978: 154-5).

Entre 1880 y 1910, aproximadamente dos millones de polacos emigraron a América. Muchos de ellos, después de pasar Ellis Island, tenían Chicago como primer destino. La ciudad se había

convertido en lugar de llegada de movimientos migratorios nacionales y transnacionales que la convirtieron en un paradigma del que más tarde se conocería como *melting pot*. Varios éxodos de carácter religioso, político y económico reunieron en Chicago a una multiplicidad de minorías étnicas y grupos dispares que convirtieron la ciudad —que doblaba su población cada 15 años— en un auténtico laboratorio para la investigación social. No es entonces extraño que su universidad fuera cuna de una de las escuelas más famosas de sociología. En 1913, Florian Znaniecki, un sociólogo polaco que había sido expulsado por razones políticas de la universidad de su país de origen y que trabajaba para una asociación de apoyo a emigrantes que querían viajar a Estados Unidos, se encontró con William I. Thomas, un investigador norteamericano que trabajaba en la Universidad de Chicago. Juntos decidieron emprender un monumental estudio sobre el éxodo de los campesinos polacos hacia la nueva tierra prometida. Pero, en lugar de basarse en fuentes públicas —hasta ese momento privilegiadas por las ciencias sociales (registros oficiales, noticias de prensa, discursos gubernamentales, etcétera)—, optaron por centrarse en los «documentos personales» producidos por los mismos sujetos, principalmente las cartas que los inmigrantes escribían a sus familias de origen. El resultado fue *The Polish Peasant in Europe and America*, editada en cinco volúmenes entre 1918 y 1920, que con el tiempo llegaría a convertirse en una obra de referencia para todos los científicos sociales.⁹

Mientras que Ishi evoca la imaginación autobiográfica aplicada al estudio de los vencidos por el progreso inexorable de la civilización, *The Polish Peasant* relata el éxodo de los emigrantes atraídos por este mismo progreso. El postulado con el que empiezan su famosa «introducción metodológica» se ha convertido en célebre: el documento personal representa el «tipo de dato más perfecto con el que los sociólogos pueden esperar trabajar». La teoría social tiene que tener en cuenta dos tipos de datos: los que provienen de los elementos objetivos de la vida social —a los que llaman «valores»— y los rasgos subjetivos de los miembros del grupo social —a los que

llaman «actitudes»—. Valores y actitudes no se pueden estudiar de forma separada y por eso se recomienda la utilización de «documentos vitales o personales» como, por ejemplo, cartas, diarios personales, registros criminales, historias de vida, etcétera. La utilización adecuada de estos documentos, a efectos de «generalización nomotética», exige establecer criterios de representatividad, aunque el proceso sea mucho más complicado que en las ciencias naturales —ya que no es fácil aislar los fenómenos—. Los autores proponen resolver este dilema a través de un cambio de perspectiva metodológica: en lugar de un camino inductivo, los documentos personales requieren un proceso deductivo que tiene que perseguir la *síntesis* de aquello concreto a partir de sus elementos abstractos, es decir, la reconstrucción del proceso completo de cada evolución personal.¹⁰

Más que sus contribuciones teóricas, el impacto perdurable del libro se debe a su propuesta metodológica, basada en la vindicación de los «documentos personales» como fuentes primarias de investigación científica. La paradoja es que en el libro sólo hay una historia de vida propiamente dicha: la extensa autobiografía de un joven inmigrante recogida en el cuarto volumen. Se trata de un relato escrito por el propio testimonio, precedido por una introducción en la que teorizan sobre el papel del «carácter» en la organización vital, pero no dicen casi nada de las condiciones de recolección del relato, ni aplican su propuesta de reconstruir una «síntesis» de esta trayectoria personal. En realidad, la obra se centra en otro tipo de documentos personales: las cartas. Los campesinos polacos escribían numerosas y largas cartas, aunque era una tarea a menudo pesada debido a su precaria alfabetización. Lo que llaman «carta de saludo» (*bowing letter*) normalmente está dirigida a un miembro ausente de la familia y su función es manifestar la persistencia de la solidaridad familiar, con una estructura y composición muy estandarizadas. El libro analiza centenares de estas cartas, agrupadas en series (desde jornaleros hasta la pequeña nobleza rural), que utilizan para estudiar el

proceso de organización y desorganización social de los campesinos emigrados.

La aproximación de Thomas y Znaniecki se basa en considerar los documentos personales como unos documentos «naturales» en un doble sentido: por haber sido producidos espontáneamente y por describir con precisión «naturalista» las condiciones de vida de los sujetos de los que hablan. Ambos supuestos son engañosos. Por un lado, los relatos no siempre eran espontáneos, ya que la intervención del investigador era notable en la selección y motivación (la mayoría de las cartas fueron recogidas después de un anuncio en un periódico polaco en el que se prometía una remuneración). Por el otro, las descripciones del entorno vital no eran tampoco del todo «naturales», ya que los aspectos autojustificativos eran notables, por no hablar del mecanicismo implícito en la teoría sobre la organización y desorganización sociales típica de la escuela de Chicago. En cualquier caso, su ejemplo lo siguieron otros *chicagoans* interesados en revelar la cara oculta del sueño americano: Nels Anderson recogió relatos de *hoboes* (nómadas urbanos); Harvey Zorbaugh recogió la historia de vida de una mujer que emigró de Kansas a Chicago para estudiar música y que terminó trabajando de *taxi dancer* en un local de cuestionada reputación; Clifford Shaw recogió el relato autobiográfico «en sus propias palabras» de un joven delincuente, al que llamó Jack-Roller. En la introducción de esta última obra, Ernest Burgess —inspirador de la escuela de ecología humana junto con Robert Park— justifica la superioridad de la historia de vida sobre las entrevistas estructuradas por el hecho de que «una persona narra su propia historia a su manera, una narrativa toma el carácter de una crónica, una defensa, una confesión, un autoanálisis... el relato y la escritura de la propia historia de vida son en sí mismos parte del tratamiento». Se sugería así otra lectura del uso de materiales biográficos, que ya había descubierto Freud: su virtualidad terapéutica.¹¹

La historia de vida como biograma

Los biogramas son relatos de vida escritos bajo demanda por personas que pertenecen a un grupo social seleccionado, y de acuerdo con direcciones específicas para contener y conformar el objetivo de obtener datos masivos [...] Más que cualquier otro método, el uso de biogramas requiere de iniciativa, habilidad, ingenuidad e imaginación por parte del investigador.

(Abel, 1947: 114-117)

En 1936 se publicó en el *Praysposobienia Rolniczego*, una revista polaca de formación agrícola, el anuncio de un concurso de autobiografías destinado a jóvenes campesinos con el siguiente lema: «Descripción de mi vida, trabajo, pensamientos y deseos». La convocatoria, auspiciada por el Instituto para la Cultura del Pueblo, sugería las siguientes cuestiones: «¿Hacia dónde van los pueblos polacos? ¿Qué corrientes agitan a los jóvenes rurales? ¿Cuáles son sus pensamientos, deseos y fines? ¿Cómo ven la situación actual del campo, en general, y de los pueblos, en particular? ¿Cómo interpretan este panorama y en qué medida quieren cambiarlo y reconstruirlo?» (citado en Abel, 1947: 113). Para responder a estas preguntas, el periódico proponía a los «campesinos jóvenes hijos e hijas» que redactaran un texto personal en dos partes: en la primera, debían relatar la historia de su vida desde su nacimiento hasta el presente, incluyendo la descripción de su familia, pueblo, infancia, escolaridad, trabajo, participación en asociaciones, etcétera; en la segunda, se les pedía que explicaran qué pensaban de su propia situación y de su relación con la comunidad, la nación y el Estado. Los mejores recibirían un premio en metálico (los criterios de calidad no se basarían en la calidad literaria, sino en la sinceridad y riqueza de los datos). La convocatoria fue un gran éxito: se recibieron 1.544 relatos que permitieron al sociólogo J. Chalasinski publicar en 1938 los cuatro volúmenes de su monumental *Młode pokolenie chłopow* («La joven generación polaca»). El autor era discípulo de Florian Znaniecki, que en 1921 había regresado a Polonia para fundar un instituto de sociología en la Universidad de Poznan, desde donde promovió una serie de

investigaciones sobre la vida polaca en las que aplicó su fe en los documentos personales para estudiar distintos grupos sociales: habitantes de la frontera germano-polaca, criminales, trabajadores, subempleados, científicos, etcétera. Los resultados impresionaron tanto al gobierno polaco que instituyó una política oficial para coleccionar datos biográficos complementarios a los de la oficina de estadística.¹²

El mismo 1938, el sociólogo norteamericano Theodore Abel había publicado un libro sobre el auge del nazismo en Alemania (*Why Hitler Came into Power*), para el que se basó en entrevistas a miembros del partido nazi. Este estudio le convenció de las potencialidades de los datos personales, pero también de sus límites: para ser generalizables, estos datos debían ser masivos, sistemáticos, comparables y restringidos a un grupo social delimitado. En 1947, tras el lapso bélico, Abel publicó en el prestigioso *American Journal of Sociology* un artículo fundamental titulado «The Nature and Use of Biograms», en el que se inspiraba en el estudio de Chalasinski para proponer una nueva fundamentación del método biográfico. Para ello, inventó un neologismo —«biograma»— cuyo significado no venía de su etimología, sino de una analogía lingüística: si el habla de cada individuo no se entiende sin la gramática de su lengua, la historia de vida resulta ininteligible sin referirse al biograma que comparte con otros miembros de su grupo social. Partiendo de la creencia en la unidad de la ciencia, podían existir diversos «modelos» de interpretación de los datos: por una parte, el «modelo máquina», fundamental en ciencias naturales, que se basa en la comprensión de los mecanismos de la vida física; por otra parte, el «modelo relato», fundamental en ciencias humanas, que se basa en la comprensión de los dramas de la vida social (en la construcción del guión de un relato). Las diferencias entre ambos modelos son de grado, pero no de naturaleza; los científicos sociales pueden aspirar a establecer generalizaciones equivalentes a las de los físicos con una única condición: que sus descubrimientos sean validados por test objetivos.

Abel distingue tres «modelos» de relato de vida. La «autobiografía», en primer lugar, es un relato escrito por iniciativa del propio sujeto (político, héroe, santo, obrero) con formas heterogéneas (hagiografía, memoria, confesión, autoanálisis), normalmente con objetivos de calidad literaria y ejemplaridad moral, y que tiene como uno de sus fines perpetuar la memoria del autor. El «biograma», en segundo lugar, es lo contrario: un relato escrito por iniciativa de una tercera persona (un investigador) con formas más homogéneas (normalmente basadas en un guión más o menos esquemático), sin que predomine la calidad literaria ni criterios de ejemplaridad, y que tienen por objeto la recogida de datos sobre un grupo social particular. La «historia de vida», finalmente, es un relato de vida recogido de la misma forma que el biograma, pero con la única intención de obtener información sobre una persona particular, sin que exista voluntad de generalizar los datos. Aunque la tipología fue criticada por basarse en el uso y no en la naturaleza de los relatos (pues en la práctica las fronteras entre autobiografía y biograma son fluidas), la propuesta era uno de los intentos más sistemáticos de conceptualización del método biográfico.

El objetivo de Abel no es tanto obtener particularidades individuales cuanto «datos de masa» (*mass data*), que pueden ser útiles en el estudio de los patrones culturales que conducen el comportamiento social. Abel establece varios criterios para los biogramas: ser amplios; estar escritos por personas no sofisticadas, emocionalmente implicadas con los objetivos de la investigación; estar dedicados a problemas de cambio o desarrollo, y la más importante: «los biogramas, siendo datos de masa, son más útiles cuando puede asumirse que hay un común denominador o patrón en el comportamiento de los miembros de un grupo» (1947: 116). Abel concluye con una serie de recomendaciones sobre el «manejo» de biogramas por parte de los investigadores: familiarizarse con los datos; abstraer los pasajes relevantes; codificarlos según criterios de edad, educación, ocupación, etcétera; establecer tablas de correlación según criterios estadísticos; realizar

análisis de contenido y, finalmente, el paso más importante, *creative thinking*:

El orden, regularidad, secuencias repetidas y conexiones recurrentes conducen a cierto tipo de interpretación generalizada. Los procesos mentales implican esencialmente la adaptación de conceptos generales, constructos esquemáticos o patrones de causalidad a datos concretos, individuales (...) No es cuestión de encontrar *el* patrón sino de seleccionar los más válidos de una serie de patrones *alternativos* (1947: 118).¹³

Las conclusiones de Abel prefiguraban los caminos que emprendería la sociología en las décadas siguientes. Aunque el autor había concebido los biogramas como un instrumento de alcance circunscrito, algunos de sus seguidores pretendieron convertirlo en modelo de historia de vida y no resistieron la tentación de cuantificar lo cualitativo. Entre las aplicaciones prácticas del modelo de Abel, cabe destacar la investigación de Balan *et al.* (1974) sobre la movilidad social en Monterrey (México). Los autores pasan de criticar la deriva cualitativa del método biográfico — condicionado por el «pecado original» de Thomas y Znaniecki de usarlo sólo como suplemento ilustrativo, lo que llevó a la sociología positivista— a menospreciarlo por servir solamente para recabar «datos blandos». A continuación, reivindican la fecundidad de los datos biográficos para estudios longitudinales sobre fecundidad, migración y fuerza de trabajo. En estos casos, no es posible basarse en relatos largos como los utilizados por los *chicagoans*, sino en relatos «parciales» focalizados en determinados aspectos o fases de la vida de un individuo, una especie de «esqueleto» vital que compensa la pérdida de calidad por el aumento de la representatividad de la muestra y su capacidad de generalización. En el caso del estudio sobre Monterrey, los autores codificaron un total de 1.640 relatos vitales de hombres de entre 21 y 60 años de edad, elaborados a partir de un cuestionario con 200 preguntas, focalizados en la historia migratoria y laboral de estos individuos. Lo más original fue utilizar de manera sistemática una computadora de

gran capacidad (según los parámetros de entonces) para procesar los datos y analizarlos conforme a modelos multivariantes. La codificación se basó en dos operaciones complementarias: una primera perforación de códigos numéricos que correspondían a determinadas variables comparables longitudinalmente (edad, salario, residencia, matrimonio, fecundidad, etcétera), y una segunda que permitía reconstruir la historia vital completa de cada individuo en la que sólo se perforaban los cambios en el contenido de cada variable. Ello sirvió para construir una ficha que parece un tipo ideal de biograma; en la coordenada horizontal aparece la edad y en la vertical los cambios en tres grandes ámbitos: historia personal (salud, familia, educación), migratoria (lugar y tipo de residencia) y laboral (ingresos, tipo de empresa, cargo) (1974: 24). De Poznań a Monterrey se había pasado de una concepción *humanística* a otra *positivista* que, pese a algunos logros, centró sus esfuerzos en fríos análisis formales, olvidando que los protagonistas de la investigación eran personas de carne y hueso. Los progresos de la informática facilitaron una gran sofisticación, aunque quedaran progresivamente en el olvido tanto el concepto de biograma como la otra propuesta de Abel: «iniciativa, habilidad e imaginación por parte del investigador» (1947: 117). ¿Imaginación *biogramática*?¹⁴

La historia de vida como relato cruzado

La grabadora utilizada para registrar las historias de este libro ha hecho posible el advenimiento de un nuevo tipo de literatura de realismo social. Gracias a la grabadora, personas sin preparación, incultas e incluso analfabetas pueden hablar de ellas mismas y narrar sus observaciones y experiencias de un modo desinhibido, espontáneo y natural. Las historias de Manuel, Roberto, Consuelo y Marta se caracterizan por la simplicidad, sinceridad y naturaleza directa que distinguen a la lengua hablada, la literatura oral en contraste con la literatura escrita.

(Lewis, 1964: XXI-XXII)

El día 11 de febrero de 1965, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística interpuso una denuncia contra el antropólogo norteamericano Oscar Lewis y la editorial Fondo de Cultura Económica, que acababa de publicar la versión castellana de su obra *The Children of Sánchez*. Según los denunciantes, el libro — que llevaba por subtítulo *Autobiografía de una familia mexicana*— contenía «descripciones impúdicas, opiniones calumniosas, difamatorias y denigrantes contra el pueblo de México y sus gobernantes». Para justificarlo, reproducían extensos párrafos del mismo en los que el protagonista, bautizado con el seudónimo de Jesús Sánchez, hablaba en un lenguaje directo —«grosero», según los denunciantes— de la supervivencia diaria, la sexualidad, la violencia, la corrupción de los gobernantes y otros aspectos que afectan a la vida cotidiana de los pobres de México. En el escrito de defensa contra los cargos imputados, los responsables de la editorial justificaban la publicación del libro en los términos siguientes:

A través de varios años tuvo el declarante la oportunidad de escuchar los textos de las entrevistas realizadas a los cinco miembros de la familia llamada Sánchez, mediante las cintas grabadas que el autor obtuvo durante esos años de trabajo con los protagonistas; que también algunos miembros de la Junta tuvieron oportunidad de escuchar... lo que significa haber podido apreciar la técnica de trabajo del autor, que evidentemente ha significado una innovación en los métodos de estudio antropológicos... que se advirtió el problema que podrían plantear los relatos, que en algunos momentos usan palabras que podrían considerarse incorrectas, pero que, juzgando el libro en su conjunto como un testimonio vivo de las formas de vida, de las ideologías, de los ideales, de las costumbres, de los problemas que sufren hombres y mujeres que integran ese medio llamado de «la cultura de la pobreza», la Junta consideró por unanimidad que la obra debería publicarse íntegramente.¹⁵

Oscar Lewis había llegado a México en 1941 para llevar a cabo una investigación sobre el terreno en el pueblo que llamaría Azteca (en realidad Tepoztlán, una comunidad campesina de Morelos cercana a la capital). En 1951, se trasladó al Distrito Federal acompañando a sus antiguos informantes que emigraban del campo a la ciudad. De este modo, conoció las «vecindades» que poblaban el centro histórico, donde residía una gran parte de los recién llegados. Las «vecindades» son viviendas típicas de la Ciudad de México, herederas de las «corralas» coloniales, que se caracterizan por alojar un número muy elevado de familias en habitaciones contiguas, a menudo muy pequeñas, situadas en torno a un patio central común y unos pasillos donde se sitúan los servicios comunes. Normalmente, el acceso se realiza a través de una puerta que se cierra de noche y en ellas se desarrolla una intensa vida interna que tiene su expresión en las pandillas infantiles y juveniles (las «palomillas») y en la ayuda mutua. Fue en una de estas vecindades, llamada Buena Vista, donde Lewis conoció a los Sánchez, en octubre de 1956. La familia estaba compuesta por el padre, Jesús, y sus cuatro hijos (Manuel, Roberto, Consuelo y Marta). Jesús Sánchez vivía en Buena Vista desde hacía ya más de 20 años. Su mujer había muerto de forma prematura y él había tenido que cargar con los hijos con la ayuda de su cuñada, Leonor, quien residía en la Magnolia, una vecindad más pequeña sita a pocas cuadras de distancia. Incluso casados, los hijos iban a menudo a Bella Vista a visitar a su padre, aprovechando para dar un paseo por los múltiples talleres, baños públicos, cines, cantinas y pulquerías que había alrededor. A partir del estudio sobre el «pequeño mundo» de las vecindades, el antropólogo construyó su famosa teoría sobre la «cultura de la pobreza».¹⁶

Para Lewis, los habitantes de las vecindades, originarios de casi todos los estados del país, compartían una serie de rasgos culturales comunes, resultado de la adaptación de tradiciones étnicas y regionales diversas al nuevo contexto urbano y a los problemas de la supervivencia diaria. El concepto de «cultura de la pobreza» no es, pues, una hipótesis fundada en la autobiografía de

una única familia, sino que se originó en el estudio de 171 familias de dos vecindades y se amplió con posterioridad a otros ámbitos geográficos (Puerto Rico y Estados Unidos). Con esta noción, Lewis pretendía subrayar la lógica interna de una *adaptación cultural* que no podía ser definida exclusivamente en términos negativos: el autor indicó cerca de 70 rasgos distintivos de la cultura de la pobreza, agrupándolos en cuatro niveles que van desde la sociedad al individuo, pasando por la familia y el barrio. Uno de los primeros frutos de la investigación fue el libro *Antropología de la pobreza*, donde repasaba la vida diaria de cinco familias mexicanas durante cinco días ordinarios. Una de esas familias eran los Sánchez. Su disponibilidad le convenció de que podía ser interesante dar una visión más profunda de una de estas familias para probar en un estudio de caso sus teorías sobre la cultura de la pobreza. Pero hubo otra razón más práctica que hizo posible el estudio: la difusión de la grabadora. Las biografías de Ishi y de los emigrantes polacos fueron elaboradas utilizando técnicas de transcripción indirecta, como la escritura autobiográfica o la anotación etnográfica. Aunque Edison había inventado la grabadora a principios del siglo xx, no estaba aún lo suficientemente difundida como para permitir grabar sistemáticamente conversaciones espontáneas con informantes. En este período tampoco hay una excesiva preocupación por el lenguaje oral: el contenido domina sobre la forma. Esto facilita la reelaboración por parte del investigador del testimonio directo de los protagonistas. Durante los años 1950, sin embargo, la grabadora se vuelve portátil y se populariza. Pero, sin duda, la obra de Lewis es la que prueba su virtualidad para recuperar el tono directo y espontáneo del lenguaje popular. Como reconoce el autor, la grabadora es particularmente apta para estudiar a los pobres, que tienen una cultura ágrafa y a menudo analfabeta. De modo que el método se identifica con el objeto (las historias de vida con la cultura de la pobreza).¹⁷

La aportación metodológica más relevante de Lewis es la llamada «autobiografía cruzada». En ella, el relato no se centra en la vida de un único individuo, sino en la historia de una familia. El mismo

montaje del material autobiográfico resalta esta opción: después de una introducción del autor —donde se explicitan los antecedentes de la investigación, y el contexto geográfico, histórico y social de los protagonistas—, la parte central del libro (más de 500 páginas) se compone de distintos monólogos del padre y los hijos, que narran los mismos hechos y dialogan implícitamente entre ellos. El padre, Jesús, sólo habla en el prólogo y en el epílogo, con un tono entre directo y cínico (el cual, como ya hemos visto, motivó la denuncia de los defensores de la moral): empieza explicando que «no tuve infancia» y termina justificando haber luchado «día y noche para establecer mi hogar». Los cuatro hijos hablan en las tres partes centrales, cada una de las cuales evoca determinados pasajes en la vida familiar: la infancia (marcada por la muerte de la madre), la juventud (evocada por los conflictos con el padre) y la edad adulta (definida por los problemas de inserción laboral y estabilidad conyugal). En todos estos pasajes, no se evitan los aspectos conflictivos, pues cada cual narra a su manera los hechos más relevantes de la vida familiar, lo que contribuye a crear la sensación de que más que de monólogos, nos encontramos delante de un retablo polifónico. Se trata de una estrategia narrativa que, según el autor, sirve para verificar la fiabilidad y complementariedad de las fuentes orales y que, con posterioridad, sería imitada no siempre con igual fortuna. Tan interesante como el contenido del libro es la reacción social que suscitó en México, originando una gran campaña de prensa contra el americano colonizador y la denuncia de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Por suerte, el procurador general de la república consideró que no había base jurídica para la condena.¹⁸

La historia de vida como novela

Esto que llamamos novela no es más que una forma de narrar, de organizar quizás, que tiene su relación más primigenia con el relato. La novela no es más que una variante del relato. De los relatos de los viejos griots, de los chamanes, de los sacerdotes y de los juglares.

(Barnet, 1970: 125-6)

En febrero de 1926, el periódico de La Habana *El Mundo* publicaba un breve intitulado «Rachel en el Hipódromo», donde el periodista comentaba una fotografía en la que un señor de la alta sociedad cubana había sido retratado en el hipódromo acompañado por una fastuosa cabaretera: «Bienvenida a este tablado Arlequín que es nuestro oriental para la mujer más atractiva de nuestro teatro, la más bella que, como la remota ciudad de Persépolis, tiene para mí un atrayente nombre: misterio» (citado en Barnet, 1979: 12). Rachel fue en efecto durante las primeras décadas de siglo xx la vedete del Alhambra, uno de los locales más rutilantes de la *belle époque* habanera. Era la única hija de una mujer húngara y un aventurero alemán que habían llegado a Cuba a fines del siglo xix. El padre las había abandonado y Rachel tuvo que ganarse su jornal desde muy pequeña gracias a sus dotes musicales y de baile. Cuatro décadas después, en 1970, el reconocido etnólogo y poeta Miguel Barnet, que acababa de publicar *Biografía de un cimarrón*, la conmovedora historia de vida de un antiguo esclavo fugitivo, se encontró con Rachel, ya retirada y vieja, pero rodeada por los recuerdos y los fantasmas de los tiempos gloriosos, cuando era uno de los personajes más envidiados de Cuba, recuerdos y fantasmas que aceptó compartir con el escritor. *La canción de Rachel* narra su historia. El relato, narrado en primera persona, comienza con una declaración de intenciones («Yo no soy bruja, ni gitana, ni cartomántica, ni nada de eso») y termina con los dilemas de una vida abocada al recuerdo («Una persona sin recuerdos es como un árbol sin hojas»). Entre estas dos frases, un centenar de páginas donde se narra el nacimiento, esplendor y decadencia de la *belle époque* cubana, a través del prisma de una reina de la noche.

La aportación más novedosa del libro es la estrategia de montaje por la que opta el autor, basada en la yuxtaposición de fragmentos del relato autobiográfico —que constituyen el eje central de la narración— con entrevistas a personas de su entorno familiar y social, notas de prensa y letras de canciones, que ayudan a situar

mejor a la protagonista dentro de un tiempo y un lugar. Así, la función de contrapunto que en *Los hijos de Sánchez* cumplían los relatos cruzados, aquí lo cumplen los discursos biográficos paralelos, los cuales en su conjunto componen un auténtico puzle o *collage* de una trayectoria vital. Pero Barnet no se limita a construir un retablo de la vida cubana a principios de siglo XX, sino que teoriza sobre lo que llama la «novela testimonio» (un nuevo género literario que, a su entender, debería situarse a caballo entre el relato etnográfico y la novela realista): «La novela testimonio tiene que ser un documento a la manera de un fresco, reproduciendo o recreando esos hechos sociales que marcarán verdaderos hitos en la cultura del país». Y es que el autor asume plenamente la naturaleza creativa del relato, con la salvedad que a diferencia de la novela clásica, se basa en una experiencia real (¿acaso no son también las grandes novelas frescos realistas de la vida social?). A pesar de estar manejada por algunas cuerdas de ficción, Rachel es un ser de carne y hueso, y su experiencia pone de manifiesto algunos momentos, hechos y sensibilidades que han marcado la vida de un país. Así como Flaubert dice «Madame Bovary soy yo», el autor de la novela testimonio debe proclamar: «Yo soy la época». En el caso de Rachel, se trata de la experiencia de la Cuba republicana, con su etiqueta social, formas de diversión, modernización cultural y crisis políticas. Pero lo más destacable de una historia de vida no se refiere al pasado, sino al presente («las consecuencias de un fenómeno son más importantes que el fenómeno en sí, su presente es más importante que su pasado»). De hecho, Barnet se aleja explícitamente de Lewis, cuyo libro considera demasiado basto y primario, aunque vindica el papel creativo del autor en la recreación de la historia de vida. «La imaginación literaria debe ir cogida del brazo de la imaginación sociológica» (Barnet, 1979: 134-140).¹⁹

La historia de vida como película

Más que una novela, el resultado se parece al de una película: bien sea porque al componer el texto siempre me he preguntado qué informaciones me hubieran servido para visualizar lo que quería

contar (reminiscencia del «no explicar, mostrar» de James), o bien por encima de todo por la centralidad del montaje y la reducción al mínimo del narrador. Como en una película, no todo lo montado aparece en el mismo orden en que se filmó, ni se ha montado todo el material filmado. La ley del realismo documental debe compartir el espacio con la del relato.

(Portelli, 1985: 14-15)

El 17 de marzo de 1949 Luigi Trastulli, un joven trabajador de una fábrica de acero de Terni, una ciudad industrial de la Italia central, moría después de un enfrentamiento con la policía a raíz de una protesta obrera contra la entrada del país en la Organización para el Tratado del Atlántico Norte. La manifestación, el enfrentamiento y la muerte del trabajador duraron menos de media hora, pero dejaron una profunda huella en la memoria colectiva de la ciudad. Tres décadas más tarde, Sandro Portelli —un profesor de literatura americana en la Universidad de Roma vinculado a la investigación militante que estaba preparando un libro sobre la historia oral de Terni— rescató los testimonios de aquellos que vivieron los hechos, partiendo de los ruidos y los silencios implícitos en múltiples historias de vida. Director del Circolo Bosio y de la revista *I giorni cantati*, su interés por las historias de vida no provenía de la academia, sino de la literatura y el canto populares, vinculados a diversas iniciativas de intervención en la cultura del mundo popular y subalterno, que en Italia debe mucho a la particularidad histórica del Partido Comunista durante los años de posguerra. El autor era una de las figuras punteras de la renombrada escuela italiana de las fuentes orales, que se inscribe en la tradición de estudio de las culturas populares que se remonta a autores como Antonio Gramsci, Ernesto de Martino y Gianni Bosio, y que se caracteriza por la vindicación de la especificidad de las fuentes orales.²⁰

En realidad, su investigación sobre Terni empezó como una indagación etnomusicológica sobre el repertorio de algunos cantautores politizados que se transformó por requerimiento de los

propios informantes en una completa reconstrucción de la memoria oral de la ciudad. Esta atención privilegiada al lenguaje oral rezuma todo el libro, como testimonio de la necesaria correspondencia entre forma y función (por eso se subtitula: *Historia y relato: Terni 1830-1985*). Ya que, mientras que las biografías que hasta ahora hemos analizado se centran en una persona o en una familia (en un grupo primario), el libro de Portelli es la historia de vida de una ciudad entera (por eso se titula *Biografia di una città*). Por el libro desfilan 172 personajes —«narradores» prefiere llamarlos el autor—: obreros metalúrgicos, costureras, empleados, amas de casa, campesinos, artesanos, militantes políticos, curas, *tifosi*, intelectuales, desocupados, comerciantes, *heavy metal kids*, músicos, periodistas, dirigentes y funcionarios; las múltiples voces de una comunidad sujeta a grandes cambios recogidas, transcritas, elaboradas, montadas y mezcladas entre ellas y con otros tipos de fuentes. Todas juntas narran la visión de la historia de Terni desde comienzos de la industrialización hasta el presente. Debido a que la memoria oral no se limita a los recuerdos de la experiencia vivida, sino que recupera las tradiciones transmitidas de generación en generación en el seno de la familia y de la comunidad, el libro empieza con la llegada de los garibaldinos, en el primer tercio del siglo XIX, lo que muestra que la historia oral va mucho más allá de los recuerdos de la contemporaneidad.21

Sin duda, la aportación más original del libro es el procedimiento para montar el material autobiográfico, inspirado como Barnett en las técnicas cinematográficas, pero desarrollado mucho más sistemáticamente. No es nada casual que muchos de los 10 capítulos en lo que se agrupan testimonios estén encabezados por el título de una película: «Qué verde era mi valle» evoca la transformación de un pequeño pueblo campesino en una activa metrópolis industrial; «Apocalypse now» narra los episodios bélicos (de la participación en la guerra de España hasta la caída de Mussolini); «Staying alive» describe los últimos años, marcados por el desencanto político y la crisis de la industria pesada. Pero no se trata sólo de un recurso estilístico: la fascinante lectura del texto

recuerda el visionado de un filme, con constantes *flashbacks*, elipsis, planos cortos y visiones panorámicas. Cada capítulo agrupa testimonios de distintos informantes, que parecen estar dialogando entre ellos, junto a noticias periodísticas y referencias históricas. Portelli se queda voluntariamente en un segundo plano: su voz se escucha, especialmente en un denso prólogo donde reflexiona sobre la «propiedad del lenguaje», a través de la crónica de cómo sus informantes «tomaron la palabra». A lo largo del texto, sólo de forma extraordinaria introduce valoraciones, interpretaciones o bien aporta alguna información para contextualizar los hechos narrados, pero en general opta por hablar a través de otras voces. Igual que un director de cine, su responsabilidad se centra en la selección de actores principales o secundarios, en los planos seleccionados y en las escenas rechazadas, y en el montaje final. Como en una película, no todo aparece en el orden en que fue filmado y a menudo se da la libertad al lector para deducir, comprender e imaginar desenlaces reales o previsibles.22

La historia de vida como intercambio oral ritualizado

Me acuerdo de muchas canciones, las tonadas y las palabras, pero no por completo. Las cantábamos en las bodas y en las reuniones familiares, como ésta: «¡Ah, qué feliz soy, me acabo de casar / con mi prima querida» [...] *¡Podría creerse que hablo de un tiempo... del diablo! Pero en realidad hablo de cosas vividas, no hay nada que decir.*

(Catani y Mazé, 1982: 55-62)

Una tarde de junio de 1971, el antropólogo franco-italiano Maurizio Catani visitó a la tía de un amigo suyo, Suzanne Mazé, en su jardín de Bessancourt, cerca de París. Su amigo Michel, un escultor que había sido testigo en su boda, le había hablado varias veces de la prodigiosa memoria de su tía, de su capacidad para fascinar al auditorio con el relato de su vida y las canciones e historias que lo acompañaban, como el «sermón en defensa de los artesanos» que

le había escuchado contar hacía poco; sabía que Catani estaba interesado en los relatos orales y había trabajado en historias de campesinos portugueses, españoles de las Hurdes, emigrantes senegaleses y argelinos en París. Por ello, le propuso llamar a su tía para visitarla con las respectivas familias. Por si acaso, llevó su magnetófono y lo puso en marcha nada más escuchar la intención de Suzanne, sentada en su jardín, de empezar a cantar: aunque ella se dirigía a sus dos sobrinas pequeñas, permitió que Maurice y su mujer se sentaran sobre la yerba para escucharla y empezó el relato diciendo *Je me souviens...* («Me acuerdo»). Lo que recordaba eran las canciones de la infancia, que empezó a tararear ante la mirada admirada de sus familiares e invitados. Cuando acabó de recitar la larga canción, Suzanne exclamó: «Me he acordado de esta canción verso a verso. Tiene 19 coplas y las aprendí cuando no tenía más que 12 años. Fue antes de marcharme de casa de mis padres. A los 12 años me fui para ganarme la vida a casa de la hermana de mi padre, en esta famosa Mayenne. Pues todo lo que sé lo aprendí antes de los 12 años». Y concluyó: «¡Puede creerse que hablo de un tiempo... del diablo! Pero en realidad son cosas vividas». Cosas vividas que parecen fluir espontáneamente, pero que en realidad responden a modelos formalizados tanto en la forma como en el contenido, como deja entrever el sermón en defensa de los artesanos que recita a continuación (una apología del trabajo artesanal a la que ella y su marido dedicaron su vida).

Suzanne había nacido en 1902 en Mayenne, un pueblo del oeste de Francia, en el seno de una humilde familia rural. A los 12 años, como entonces era costumbre, fue a aprender el oficio de modista con su tía. Eso marcará una frontera en su identidad biográfica: si la cultura es lo que queda tras olvidarlo todo, todo lo importante que sabe Suzanne (canciones, saberes, emociones, valores) afirma haberlo aprendido antes de esa edad. A los 20 años abandona a su tía para casarse con René Mazé, un relojero artesano emigrado a París, donde se instalarán para vivir del taller al que se consagrarán el resto de su vida profesional. Gracias a su trabajo artesano, pueden llevar una vida acomodada y educar a dos hijos, sin olvidar

sus orígenes rurales. En 1955 Suzanne y René compran un jardín en la periferia parisina, desde el que se divisa la torre Eiffel. Es una propiedad simbólica pues, como afirma Catani, representa la voluntad de «convertirse en parisino sin dejar de ser horticultor». No es casual que el relato se inicie precisamente en ese jardín, una especie de metáfora de la vida de la protagonista, memoria de infancia y refugio de identidad:

El jardín es el lugar ritual de la enunciación: canciones y relato. Hace concretas las relaciones que tía Suzanne ha vivido en su vida. Éstas están inscritas en los 1.000 m² comprados tras más de 20 años de vida parisina. Si en su infancia trabajó para una anciana cuya propiedad era para ella un paraíso, su jardín actual es lo mismo. Por otra parte, los vegetales plantados recuerdan a una persona o a un lugar: así es como la continuidad se inscribe sobre el terreno tras estructurarse en forma de relato. El inicio de nuestras entrevistas que tuvo lugar en el jardín no es el simple resultado de un encuentro ocasional con motivo de un fin de semana en el campo, sino la inserción en un espacio donde relato y ritual se unen (1982: 448).

Tras este primer encuentro, Catani propuso a Suzanne completar su relato: del 21 de junio al 21 de julio grabó otras cuatro sesiones en la trastienda de su tienda de París, en su casa y, de nuevo, en el jardín, que constituyen la base de su «historia de vida social». En los años siguientes (hasta 1979), llevaría a cabo otras siete entrevistas de control (incluyendo un viaje a su región de origen), volviendo sobre los mismos pasajes y comentando los análisis, pero sin cambiar el fondo y la forma del relato original. Con todo ese material, Catani publicó en 1982 un libro que revolucionaría las formas de escritura autobiográfica: *Tante Suzanne*. Además de la autoría (compartida por Catani y Mazé) y del largo subtítulo (*Historia de vida social y del devenir de una mujer que fue modista en la Mayenne durante Primera Guerra Mundial, y después esposa de un relojero de París, madre de dos niños y propietaria de un jardín en la periferia, sin negar jamás sus orígenes*), su originalidad consiste

sobre todo en la opción por conservar la integralidad del relato, lo que responde a una concepción de la historia de vida como «intercambio oral ritualizado». Se trata de una interacción comunicativa en la que lo que se intercambia es oralidad (autorrepresentación del Yo). A diferencia de otro tipo de entrevistas, ello se hace de una forma ceremonial, formalizada, que recuerda a la solemnidad del ritual. Como el mismo autor teorizará en un artículo posterior, se trata de una especie de seducción amorosa:

La historia de vida social es, sobre todo, el producto de un encuentro, es el resultado de una seducción mutua, una historia de amor. El relato se mueve en diferentes niveles, todos los cuales están continuamente presentes en el encuentro de dos personas y su entorno... Este intercambio es simbólico, y en ese sentido está ritualizado: el discurso tiene una intención de ofrecer y recibir, implicando aquello que en nuestra cultura se valora como el máspreciado de nuestros bienes: uno mismo (Catani, 1994: 258).

Catani distingue la historia de vida social de otro tipo de aproximaciones biográficas, como los relatos de prácticas, las secuencias biográficas, las entrevistas biográficas, la reconstrucción biográfica (el montaje de las informaciones se debe al investigador), y la auto-bio-grafía (en la que la utilización de la escritura elimina la presencia del auditor y la ritualización de la transmisión). La historia de vida social, en cambio, es un «relato que comporta la comparación y valoración de acontecimientos a cargo de un narrador que se asume como tal en función de valores, caso de Tante Suzanne». Bajo esta perspectiva, hay cinco rasgos que caracterizan a la historia de vida social: la autoconciencia del narrador a partir de una experiencia que juzga capital y permite la asunción de un «yo»; la transmisión ritualizada del relato; la conducción del relato por parte del narrador; la introducción con una autorrepresentación que da las líneas directrices de lo que vendrá después; su *coralidad* (además del narrador, participan su marido, ascendientes y descendientes, y amigos. De ello, se deriva una consecuencia metodológica clave:

Las entrevistas deben transcribirse y publicarse en su integridad, incluyendo las intervenciones del oyente, porque debe ser posible seguir la emergencia del pensamiento del narrador junto con las preguntas. El oyente debe indicar el contexto de la recolección y el narrador debe poder dominar su texto llevando a cabo los cortes y añadidos que le parezcan oportunos. Finalmente, las entrevistas de control permiten a ambos precisar el contenido del análisis, que debe separarse netamente de la narración (Catani y Mazé, 1982: 26, 30, 31).

Tante Suzanne constituye una fascinante ilustración de este diseño metodológico. Tras una introducción metodológica, la parte central del libro (unas 300 páginas) está dedicada a la «historia de vida social de Tante Suzanne», que incluye la transcripción íntegra de las cinco entrevistas originales («Un sermón en defensa de los artesanos», «Era muy orgullosa», «Tante Suzanne peina su primera casada», «El exodo del 40», y «No sé qué más contaros»), solapadas cuando es preciso con añadidos fruto de las entrevistas de control posteriores. Cada una de ellas va precedida de una breve introducción con el contexto y le sigue un completo análisis de contenido, que incluye consideraciones sobre la estructura del relato y los valores que con él se comunican. El tema de los valores es clave: discípulo de Louis Dumont y con influencias de Lévi-Strauss, Catani está interesado en las estructuras profundas, de naturaleza simbólica, subyacentes a las formas del relato oral. Por ello, prioriza su dimensión ideográfica por encima de su potencial heurístico: las historias de vida no son relatos de prácticas (como piensa Bertaux), sino relatos míticos (aunque pongan de manifiesto algo tan real como es la identidad personal). Con anterioridad, el autor había recogido relatos de distintos sujetos: un campesino portugués que le cuenta muchas cosas, pero que no es capaz de contarle una historia; una mujer de las Hurdes que narra su vida, pero no consigue razonar sus valores; un peul senegalés en París que enmascara su historia personal en la historia de su cultura; un joven argelino en Francia que narra su vida solitaria valorándola sólo de manera fragmentaria. Pero ninguno de ellos había sido capaz de

autopresentarse como un Yo con la fuerza con que lo hacía Suzanne, lo que Catani ponía en relación con la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad en Occidente (congruente con las teorías de Dumont sobre el individualismo como eje de la modernidad), paradójicamente representada en el relato de una humilde modista. La de Catani-Mazé es sin duda una apuesta tan fascinante como difícil: la prueba es que el autor no ha tenido seguidores y el libro ha quedado como un camino abierto, pero sin solución de continuidad.23

La historia de vida como hagiografía contracultural

Ayer, en Gracia, por la noche, a las siete; en una plaza, allí bebiendo en un bar, con un amigo mío. Y tenía un petardo y digo: «Me voy a la calle a liarlo», porque el tío del bar ya me había *dao* la bronca anteriormente por liar pertardos en el bar; y pensé: pues me voy a la calle. Y como había unos chavales fumando, pues les pedí papel de fumar —yo tenía— y les pedí un cigarro rubio, a pesar de que también tenía... me lié un petardo y empecé a hablar con ellos... niños ¿no?, jovencitos, de esos de la nueva ola, de esos chavales que fuman grifa sin saber lo que hacen.

(Romaní, 1983: 151)

A finales de 1981, un personaje fascinante conocido con el apodo de *el Botas*, exlegionario, exgrifota, exjipi, extraficante, expresidiario, de vuelta de todo, decide contarle su vida al antropólogo Oriol Romaní, empezando por sus orígenes en el barrio chino barcelonés (con un padre anarquista y una madre de origen rural) y acabando por sus contactos con los jóvenes de la *nueva ola* en un *bareto* del Raval (el ecosistema urbano parece salir directamente de los comics de Ivà). Romaní le había conocido mientras preparaba su tesis doctoral sobre la historia cultural del hachís en Barcelona, un tema en aquel momento extraordinariamente novedoso para la antropología española. Fue Joan Prat quien le sugirió que investigara el tema, dado que lo conocía de primera mano al haber

participado en la movida alternativa de la ciudad. Como para reconstruir la historia de una práctica clandestina como el consumo de marihuana apenas existían fuentes escritas (más allá de algún informe policial inaccesible y de la propia prensa contracultural), las fuentes orales se convirtieron enseguida en el método natural para sumergirse en el mundo de la contracultura autóctona. El autor no tuvo problemas en encontrar informantes de su propia generación que quisieran compartir con él su historia —en realidad, la suya propia—; en cambio, le fue mucho más difícil acceder a la generación anterior, la que había vivido la prehistoria del «rollo». Por ello, optó por buscar la mediación de algunas instituciones de asistencia y reinserción social con las que había colaborado. Fue así como llegó al Botas. El personaje no sólo no puso ningún impedimento para contar su vida, sino que se convirtió en orgulloso cómplice de la obra: durante el último trimestre de 1981, en un lapso fuera de *chirona*, dedicó dos o tres veces por semana a hablar con el antropólogo, que iba transcribiendo cuidadosamente el relato. Cuando el autor leyó su tesis, en 1982, algunos miembros del tribunal le hicieron saber que la historia del Botas, que ocupaba uno de los apéndices, era de lo más interesante, y por ello no descansó hasta publicarla con un título impactante: *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota* (1983).24

El libro de Romaní no es la primera autobiografía antropológica realizada en España. El mismo autor se reconoce en el prólogo continuador de diversas obras que, desde los años 1960, habían intentado recuperar el testimonio de distintos tipos de sujetos, por lo general marginados (emigrantes, rebeldes, campesinos, ladrones). Lo novedoso de su aportación, además de la riqueza narrativa del relato, fue sobre todo el impacto social de la obra. *A tumba abierta* se convirtió en un libro de referencia (y de paso en un éxito de ventas). Pudo influir que no se publicara en una colección académica, sino en la serie literaria de Anagrama (Contraseñas) donde se habían publicado también —por ejemplo— los libros de Charles Bukowski (el impactante dibujo de portada, un cómic de Julio Vivas que retrataba al Botas tatuado fumando tranquilamente

grifa, sin duda fue también una buena promoción). Se vendieron dos ediciones y se tradujo al portugués (con el título de *A peito aberto*). Ignoro si es el libro más vendido de la antropología española, pero sin duda debe de ser el más leído: las ediciones pasaban de mano en mano entre el círculo de amigos y enterados, y cuando se agotó empezó a circular en fotocopias, en librerías de viejo y en el mercado de segunda mano.²⁵

El relato está condensado en 150 páginas y ordenado de manera cronológica en cinco capítulos que narran, respectivamente, la infancia y juventud en la Barcelona de posguerra, la legión en África, los trapicheos en la Barcelona de los años 1960, la inmersión en el movimiento jipi en Suecia y Holanda, y finalmente el retorno a la Barcelona posfranquista. Aunque se trata de un monólogo, el tono oral del relato deja entrever la decisiva intervención del antropólogo y lo distingue de otros discursos más intelectualizados sobre la contracultura. En un breve prólogo, Romaní contextualiza las coordenadas teóricas y metodológicas del relato. Lo peculiar de la historia es la conexión que se establece entre el modelo del grifota y el del jipi. El tema de la tesis era precisamente la evolución de un modelo «tradicional» a uno «moderno» en el consumo de drogas, lo que la trayectoria del Botas reflejaba perfectamente: de origen popular, su estancia en la legión le permitió introducirse en el consumo de grifa, convirtiéndolo en *modus vivendi* al retorno a Barcelona; fue como pequeño traficante como entró en contacto con los jipis, jóvenes de clase media que empezaban a construir una contracultura autóctona —que pese a inspirarse en un modelo internacional, siguió caminos propios—. Su matrimonio con una jipi sueca le permitió conocer de primera mano las mecas de la contracultura europea: Ámsterdam, Copenhague, Estocolmo. Y su retorno a Barcelona, en plena Transición, le volvió a poner en contacto con una subcultura de la droga que la introducción de la heroína había transformado profundamente.²⁶

A tumba abierta retoma la tradición autobiográfica de la escuela de Chicago (en particular, *The Jack Roller* de Shaw), en cuanto a su

interés por los tipos marginales y por las zonas liminares de la cultura urbana. Pero, en cuanto a su escritura textual, está mucho más cerca de *Los hijos de Sánchez*, por su respeto del origen oral del testimonio y su enorme calidad literaria. Sin embargo, su originalidad estriba sobre todo en la influencia de un tercer tipo de discurso autobiográfico: la literatura contracultural. Contramodelo de las vidas de santos (*hagio-grafías*) que durante mucho tiempo han constituido la tradición central de la escritura autobiográfica en Occidente, la aportación de Romaní se inscribe en un género de vidas de héroes contraculturales (o *contrahagiografías*) que conforman modelos de subjetividad y socialidad alternativos. La literatura contracultural tendió a buscar modelos de vida alternativos, pero plausibles, vagamente literarios, que describen casi siempre viajes iniciáticos, como muestran las novelas de Kerouac, Hesse y Castaneda —pero también los ensayos de Reich, Marcuse y Racionero—. Pese a ser ejemplos a no imitar (el joven descarriado, el chico malo, el perdedor), suscitan la fascinación de lo rebelde, que en una época de crisis de las ideologías eran para muchos jóvenes del posfranquismo —y para viejos roqueros que nunca mueren— una especie de paradigma de lo que pudo ser y no fue. El mismo Romaní reconoce que la inspiración para su estudio le vino de la lectura de unos artículos con el título general de «Nosotros los malditos» que se publicaron en la revista contracultural *Star* en 1977. Los malditos no son ya, pues, marginados que asumen su condición «anómica», sino nuevos héroes urbanos que convierten su estigma en emblema, su historia de vida en hagiografía contracultural.²⁷

La historia de vida como antibiografía

La antibiografía no escribe la vida de una persona, pero nos habla de ella. Nos habla de aquello que se hace contra su vida, a su alrededor y sin contar con su vida. La antibiografía es un conjunto de producciones culturales y actitudes sociales que convierte en personajes y en símbolos o emblemas a las personas que se tienen

como insignificantes, a las personas cuya biografía no vale la pena escribir porque no puede considerarse original o significativa.

(Terradas, 1992: 13)

El 31 de agosto de 1844, un periódico inglés vinculado al movimiento cartista daba noticia sobre la muerte de Eliza Kendall, una joven trabajadora inglesa que se había suicidado arrojándose al Long Surrey Canal. El suceso fue suficientemente significativo como para que Friedrich Engels lo nombrara en una nota al pie de su libro más conocido —*La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845)—. En esta obra, resultado de una larga observación «en el terreno» en el Manchester fabril, Engels dedica un capítulo a las otras ramas industriales —incluyendo las industrias a domicilio— donde había una referencia a la joven cosedora suicida, tomada como emblema de la alienación capitalista y de la extrema explotación que el sistema del *putting out* imponía a los trabajadores —en particular a mujeres jóvenes de la clase obrera—, en el que se basaba el esplendor burgués. Un siglo y medio después, Ignasi Terradas aprovechó el caso para construir uno de los retablos más sugerentes —y desgraciadamente más ignorados— de la historiografía catalana reciente. El trabajo de Terradas empieza precisamente allá donde termina el de Engels; recuperando los perfiles de la noticia de prensa, el autor invierte los vínculos del discurso biográfico: la teoría marxista pasa a ser una nota al pie en la vida de Eliza que, en su marginalidad, asume un papel central en la comprensión del funcionamiento cultural del capitalismo industrial. Repasando la documentación periodística —concretamente, la sección de hechos diversos del periódico cartista— el autor reconstruye los perfiles de un caso paradigmático.²⁸

Eliza Kendall era la segunda de cuatro hermanas, huérfanas de madre, que vivían con su padre en una casita de una zona portuaria cercana a Londres. Las cosas no les iban bien: el padre se había quedado sin trabajo y tenían que mantenerse con el escaso salario que las dos hermanas mayores ganaban cosiendo camisas a

domicilio. Además, debían devolver con intereses el coste de los materiales que los capitalistas les avanzaban, bajo la amenaza del embargo. Cuando Eliza tenía 18 años, decidió poner fin a su vida sumergiéndose en las aguas del canal. En el proceso posterior, el jurado denunciaría «la práctica cruel de los traficantes de ropa basta de Londres de ocupar a jóvenes cosedoras con unos salarios tan bajos que imposibilitan la misma subsistencia». Terradas no se limita, empero, a las breves referencias periodísticas que determinan la vida y la muerte de una persona insignificante, sino que explora en los vacíos de información y en los silencios de la historia oficial para poner en evidencia las luces y las sombras de un tiempo y de una situación social. Es lo que él llama «antibiografía». Ésta se define como «la parte de vacío o negación biográfica susceptible de revelarnos aspectos importantes del trato que una civilización tiene con las personas concretas» (Terradas, 1992: 13). El autor analiza distintas variantes contemporáneas de este género: la antibiografía periodística del cartismo, la económica del marginalismo, la romántica de Goethe, la crítica de Marx, la poética de Leopardi. De esta forma, la insignificante historia de Eliza se relaciona con el primitivo movimiento obrero, con el auge del trabajo a domicilio, y con las heroínas de la tragedia y la lírica románticas. Eso que poseen las personas marginadas (en razón de su género, edad y condición social) es la medida del valor que una civilización atribuye a sus miembros. Los silencios, los vacíos y el caos que proyecta sobre sus vidas, convirtiéndolas en convencionalmente insignificantes, ponen de manifiesto, en un sentido inverso, todo aquello que esta civilización ha tenido que hacer para conseguir esta reductibilidad. Este reverso aparece precisamente en las vidas menos visibles y, sin embargo, más significativas en su imposibilidad biográfica, es decir, en su imposibilidad de escribirse y encontrar un hilo argumental, en su antibiografía. De este modo, no son las personas reales las que aparecen como una nota al pie para documentar un determinado sistema socioeconómico, sino que es este sistema el que aparece como una nota al pie para iluminar la vida de una persona de carne y hueso. De modo que lo marginal para al centro, y lo central a los márgenes.29

La historia de vida como dialógica

He pensado que esta presencia implícita mía es importante y refleja la interacción mutua que se dio entre los dos.

(Frigolé, 1996: 23)

Las páginas que siguen hablan de Sebastià Piera, de su vida completa, tal y como él me la explicó y tal como yo, posteriormente, se la he explicado a él.

(Vinyes, 1998: 10)

El 18 de julio de 1936 un socialista murciano ya maduro, Juan de P., y un joven comunista catalán, Sebastià Piera, salieron de sus casas para defender la Segunda República sin ser conscientes que esta decisión les acarrearía, en un futuro más o menos próximo, la represión, la tortura y la cárcel. Muchos años después, ambos entraron en contacto con sendos investigadores que escucharon su relato y lo convirtieron en escritura biográfica.

Un hombre es el relato de un trabajador agrícola murciano que el antropólogo Joan Frigolé recogió durante el trabajo de campo que llevó a cabo a principios de los años 1970, y que ha elaborado y enriquecido con un denso aparato crítico. Juan de P. nació en la Murcia rural en 1901, en el seno de una familia de arrendatarios pobres. La infancia y primeriza iniciación laboral, el noviazgo y el matrimonio, el compromiso político durante la Segunda República, la participación en la guerra, la experiencia de las cárceles y la represión franquistas en la posguerra, la reinserción en la vida laboral y los conflictos con los amos, y la emigración de sus hijos constituyen los momentos clave de su itinerario vital, verdadero microcosmos donde se ven reflejadas las transformaciones del campesinado español a lo largo del siglo xx.³⁰

El soldat de Pandora es la biografía de un revolucionario catalán del siglo xx que el historiador Ricard Vinyes ha elaborado a partir de

una serie de entrevistas realizadas al protagonista y de una búsqueda documental complementaria. Sebastià Piera nació en Baldomà (en la comarca catalana de la Noguera) en 1917, en el seno de una familia republicana ilustrada. Igual que muchos jóvenes de su generación, vivió la proclamación de la Segunda República con una gran esperanza. Con el estallido de la guerra, no dudó en alistarse como soldado y empezó a militar en el Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC). Con la derrota, inició una epopeya que lo llevó desde los campos de concentración de la Cataluña Norte a Córcega, pasando por el Báltico, Moscú, Ucrania, el Cáucaso, Lituania, Rumanía, Italia, Francia y un retorno fugaz a Cataluña. Su activa participación en el frente soviético durante la Segunda Guerra Mundial, la dispersión familiar, su detención y tortura a manos de la policía franquista en 1947, el retorno al exilio, los problemas con el partido, el confinamiento en Córcega, la lucha contra el secuestro de su hijo por el Estado francés, y la difícil reubicación familiar y profesional constituyen episodios de una vida singular, no tanto por los *hechos* que protagonizó, sino por el significado moral de los *actos* en que se comprometió.

Más que la condición social de los actores, aquello que une ambas biografías es, por encima de todo, el fundamento ético de su compromiso político. Mientras Frigolé (1997: 14-5) subraya que el relato de Juan «es una respuesta moral y política a los peligros que acechan a la supervivencia física, social y moral de él y de los suyos», Vinyes (1998: 11) recuerda que Piera «resultaba histórico en sentido moral, es decir, por los actos, no por los hechos; era su actitud frente al contexto histórico, no su protagonismo en el desarrollo de un contexto en el que interesaba a mi propósito».

A pesar de las coincidencias de las historias de vida y del método utilizado para construirlas (basado en un alto grado de confianza entre el observador y el observado, y en una búsqueda complementaria para poner de relieve el contexto histórico y cultural de la biografía), ambos autores utilizan formas de escritura autobiográfica distintas. Frigolé opta por una narración en gran

medida lineal, cuyo eje articulador es el relato oral del protagonista, que transcribe con gran fidelidad y precisión por lo que respeta tanto a las formas verbales como a los contenidos (con particular atención al lenguaje dialectal). En cada uno de los capítulos, los hechos se ordenan según van sucediendo, aunque no siempre coincidan con el orden de la entrevista oral. Frigolé asume plenamente su coautoría sin renunciar a intervenir en la reelaboración del texto si acaece, ya que lo importante es ser fiel a la persona que habla más que a la cinta en la que se va a registrar su voz: «es un orden construido, impuesto a sus recuerdos, adoptando un criterio parecido al del orden vital». El resultado final refuerza la impresión de una narración naturalista muy cercana a los hechos. Lo más original no es tanto el tratamiento otorgado a las fuentes orales como la opción de utilizar las notas al pie de página para documentar el contexto histórico y etnográfico del relato, refiriéndose a otros materiales procedentes del trabajo de campo (fragmentos del diario de campo, entrevistas a otros informantes, fuentes bibliográficas y documentales complementarias, etcétera). Una densa introducción, en la que se explicitan las condiciones de la investigación y se presentan los grandes referentes temporales y culturales de la biografía, aporta numerosos instrumentos para situar la historia de vida en la historia social. La estrategia narrativa de Vinyes es bastante diferente: la oralidad queda sumergida en la escritura, ya que opta por reelaborar de forma literaria el contenido de las conversaciones que durante cuatro años mantuvo con su informante. Los 20 capítulos en los que se agrupan las 200 páginas del relato no están ordenados sólo bajo una perspectiva cronológica, sino que la narración (con constantes *flashbacks*, saltos hacia delante y hacia atrás, y asociaciones metafóricas) se basa en «el desplazamiento del pasado a través del instrumento histórico y cognitivo que es la memoria, la cual opera de forma discontinua, con asociaciones rápidas, aparentemente desordenadas, pero significativas». De hecho, el narrador es múltiple; el relato de Piera constituye el eje vertebrador, pero se combina con miradas complementarias sobre su vida: los testimonios de una compañera rusa de la guerrilla y de su mujer, la sentencia de su juicio, las fotografías y noticias de prensa que

ilustran su itinerario y, sobre todo, las interpretaciones que Vinyes va apuntando a lo largo del texto. El texto no se separa de su contexto —que no aparece a pie de página, sino que va emergiendo a lo largo del relato a través de la descripción poética de paisajes físicos y morales—: «El historiador no se fundamenta en la fábula, pero, sin embargo, organiza los elementos reales y utiliza —conscientemente o no— procedimientos retóricos destinados a producir efectos de realidad, a mostrar que, aunque nosotros no estábamos allí, las cosas fueron, efectivamente, como lo estamos narrando» (1998: 13-14).

La publicación de estas obras ha servido para incitar un necesario debate sobre la renovación de la imaginación autobiográfica. No es casual que ello haya sucedido en un momento en que se vuelve la mirada al gran suceso de la historia nacional que hasta ahora había permanecido silenciado: la Guerra Civil. No sólo por la censura oficial del franquismo, sino porque la Transición tendió a equiparar amnistía con amnesia.³¹

Conclusión

Es cierto que la autobiografía tiene un gran valor histórico, ya que muestra la vida en acto y no sólo como tendría que ser según las leyes escritas o los principios morales dominantes [...] Sin embargo la historia, en líneas generales, se hace sobre la ley escrita: cuando nacen después nuevos hechos que invierten la situación, surgen preguntas vanas, o falta documentar cómo se ha preparado «molecularmente» la mutación antes de explotar.

(Gramsci, 1975: 1718-24)

Estas reflexiones de Antonio Gramsci, redactadas entre 1932 y 1935, forman parte de un fragmento titulado «Justificación de las autobiografías», incluido dentro de uno de los cuadernos que redactó durante su estancia en las cárceles mussolinianas. La cárcel es uno de los territorios autobiográficos por antonomasia, pues,

desde ese espacio de reclusión, la reflexión sobre el propio pasado y la propia identidad surgen espontáneamente y se comunican hacia el exterior mediante diferentes formas de escritura (carta, memoria, grafiti, tatuaje). El pensador italiano fue uno de los primeros autores marxistas que reivindicaron el género biográfico como un instrumento fundamental en la investigación social. Analizando el uso limitado del género autobiográfico en la cultura italiana, lo ponía en relación con la endeblez de la cultura subalterna para hacerse oír y convertirse en hegemónica, impulsando un cambio de subjetividad. Sólo a través de las biografías se puede ver el «mecanismo» en acto, encarnado en individuos reales: la autobiografía se puede concebir «políticamente» porque, aunque sea similar a muchas otras vidas, siempre contiene salidas originales. Historia y vida son polos complementarios en la construcción de un tipo de *materialismo humanístico* que tendría que permitir entender no sólo cómo funcionan las estructuras, sino también cómo reaccionan las personas concretas a los cambios históricos o, en palabras del autor, cómo estos cambios se preparan de forma invisible —«molecularmente»— antes de estallar. El mismo Gramsci, en las cartas que escribió desde la cárcel a su mujer y a sus hijos, muestra la fecundidad de la escritura biográfica y el carácter dialógico que toda reflexión vital comporta.

Las historias de vida construidas dialógicamente por Ishi y Theodora Kroeber, por Helena Dawrowskis y Florian Znaniecki, por los oficiales nazis y Theodore Abel, por Jesús Sánchez y Oscar Lewis, por Rachel y Miguel Barnet, por Luigi Trastulli y Sandro Portelli, por Suzanne Mazé y Maurizio Catani, por el Botas y Oriol Romaní, por Eliza Kendall e Ignasi Terradas, por Juan de P. y Joan Frigolé, por Sebastià Piera y Ricard Vinyes... constituyen fecundos ejemplos de aquel «leer una sociedad a través de una biografía» que el sociólogo italiano Franco Ferrarotti (1981) propuso hace ya unos cuantos años. Pues, aunque ninguno de estos personajes pueda considerarse, en sentido estricto, representativos de sus respectivas culturas, sus voces nos dan claves para comprender los sistemas sociales en los que sus vidas se insertan (a menudo mucho mejor

que cualquier sesudo y frío tratado académico sobre la cuestión). Las propias formas de aparición y reconocimiento de los protagonistas, así como el carácter dialógico de la relación con los autores de las biografías y la representación de esta relación en la escritura, pueden tener, sin duda, un mayor potencial de desarrollo.

A lo largo del casi un siglo que separa el testimonio de Ishi y el de Suzanne, puede observarse un desplazamiento de los sujetos observados: al principio, son casi siempre hombres ancianos o adultos con un papel influyente en su comunidad, pero marginal en la sociedad global; después, empiezan a aparecer mujeres y jóvenes con un protagonismo menos evidente, pero una posición global mejor. También cambia la óptica de los investigadores: al principio, la relación con los informantes (normalmente analfabetos) es muy desigual, lo que se traduce en una gran distancia; después, la relación se hace más igualitaria y la «empatía» más evidente (entre otras cosas, porque los sujetos investigados, que en algunos casos pasan a ser coautores, empiezan a leer los libros resultantes). Lo mismo sucede con las formas de escritura autobiográfica: al principio, predomina el discurso escrito mediatizado por documentos personales y por el investigador que reelabora lo hablado en términos literarios; después de la difusión del magnetófono, la oralidad toma un nuevo protagonismo y la obsesión por la literalidad se hace más presente. En los últimos años, la introducción del vídeo supone un replanteamiento de las técnicas de recogida y montaje, con una atención cada vez mayor a los aspectos visuales de la autorrepresentación biográfica.

Pese a la gran diversidad de circunstancias históricas, medios geográficos, disciplinas académicas, técnicas de entrevista, estrategias narrativas y formas de presentación textual, todas las historias de vida que hemos presentado tienen como común denominador haberse basado en diálogos (más o menos directos, más o menos igualitarios, más o menos sinceros, más o menos mediatizados) entre un informante que narra su vida y un investigador que pregunta, analiza y elabora lo hablado (entre un

sujeto observador y un sujeto observado). Por ello, puede ser útil volver a mirar, con renovado espíritu dialógico, a los indígenas, inmigrantes, oficiales, pobres, artistas, comunistas, modistas, grifotas, obreras y militantes políticos cuyas palabras de vida hemos evocado fugazmente en este ensayo.32

Bibliografía

Abel-, T. (1947). «The Nature and Use of Biograms», en *American Journal of Sociology*, nº 53, págs. 111-118.

— (1938). *Why Hitler Came into Power*, Prentice Hall, Nueva York.

Anderson, N. (1923). *The Hobo. The Sociology of the Homeless Man*, University of Chicago, Chicago.

Bakhtin, M. (1994) [1981]. *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin.

Balán, J. (ed.) (1974). *Las historias de vida en ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.

— (1974). «El uso de historias vitales en encuestas y su análisis mediante computadoras», en Balan, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Barnet, M. (1993) [1983]. *Gallego*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.

— (1980) [1966]. *Biografía de un cimarrón*, Siglo XXI, Madrid.

— (1979) [1969]. *La canción de Rachel*, Laia, Barcelona.

Barret, S. M. [1906] (1975). *Gerónimo. Historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona.

Bertaux, D. (1993). «De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica», en Marinas, J. M. y

Santamaría, C. (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid, págs. 19-34.

Bosio, G. (1975) [1963]. «Elogio del magnetófono», en *L'intellettuale rovesciato*, Bella Ciao, Milán.

Bourdieu, P. (1989). «La ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 27-33.

Brandes, S. (1983). «Les autobiographies ethnographiques en l'antropologia americana», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nº 2, Tarragona, págs. 99-130.

Catani, M. (1997). «Faim, mendicité, usure dans la "Terre sans pain" et finalement, gastronomie», en *Ethnologie Française*, nº 27, págs. 103-112.

— (1993). «La historia de vida social como intercambio oral ritualizado», en Marinas, J. M. y Santamaría, C. (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid, págs. 257-266.

— (1973). *Journal de Mohamed*, Stock, París.

Catani, M. y Mazé, S. (1982). *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*, Librairie des Méridiens, París.

Cátedra, M. (1999). «Memorias del hambre», en *Revista de Libros*, nº 25, págs. 27.

Chalanski, J. (1938). *Młode pokolenie chłopow* (La joven generación polaca), s/e, Varsovia.

Clot, Y. (1989). «La otra ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 35-39.

Comas d'Argemir, D. et al. (1990). *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars a Catalunya (1900-*

1960), Alta Fulla, Barcelona.

Contini, G. (1991). «La historia oral en Italia», en *Historia y Fuente Oral*, nº 5, págs. 131-138.

Crapanzano, V. (1985). *Waiting. The Whites of South Africa*, Vintage, Nueva York.

— (1980). *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago University Press, Chicago.

De Martino, E. [1961] (1994). *La terra del rimorso*, Saggiatore, Milán.

De Miguel, J. (1996). *Autobiografías*, cis, Madrid.

Devillard, M. J. et al. (2001). *Los niños españoles en la URSS (1937-1997). Narración y memoria*, Ariel, Barcelona.

Engels, F. (1979) [1845]. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Júcar, Madrid.

Feixa, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona.

— (1998b). *El reloj de arena: culturas juveniles en México*, Ciejuv, Ciudad de México.

— (1992). *La ciutat llunyana*, Nou Diari, Lleida.

— (1990). *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989)*, Universitat de Barcelona, tesis doctorales en microficha, Barcelona.

Feixa, C. (1987). «Més enllà d'Eboli. Gramsci i l'antropologia italiana», en *Nous Horitzons*, nº 105, págs. 28-41.

Feixa, C. y Agustí, C. (2003). «Los discursos autobiográficos de la prisión política», en Molinero, C.; Sala, M. y Sobrequés, J. (eds.) *Una inmensa prisión. Los campos de concentración y las prisiones*

durante la guerra civil y el franquismo, Crítica, Barcelona, págs. 199-230.

Feixa, C. y Espinosa, T. (2003). *Allà des d'Aquí. 3 famílies, 3 orígens, 3 itineraris*, Museu de Vilafranca-Urano Films (vídeo), Barcelona.

Ferrarotti, F. (1986). *La storia e il quotidiano*, Laterza, Bari.

— (1981). *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari.

Frigolé, J. (1997). *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*, Muchnik, Barcelona.

Gamella, J. F. (1990). *La historia de Julián, memorias de heroína y delincuencia*, Popular, Madrid.

Gramsci, A. (1975) [1932-35]. *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín.

González, Y. (2007). «Entrevista a Miguel Barnet. Ni epígono de Oscar Lewis ni de Truman Capote», en *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 13, págs. 93-110.

Heizer, R. F. y Kroeber, T. (eds.) (1979). *Ishi the last Yahi. A documentary history*, University of California Press, Berkeley.

Iniesta, M.; Villaró, A. y Feixa, C. (1997) [1991]. «*Entre riu i lo bosc hi passàvem la vida*». *El temps dels rais a la ribera del Segre*, Biblioteca Pirinenca, Tremp.

Jiménez, A. (1978). *Biografía de un campesino andaluz*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

Kroeber, T. (1984) [1961]. *Ishi, el último de su tribu*, Antoni Bosch, Barcelona.

Langness, L. L. y Frank, G. (1985). *Lives. An Anthropological Approach to Biography*, Chandler y Sharp, Novato,

- Lewis, O. (1986). *Ensayos antropológicos*, Grijalbo, México.
- (1981) [1961]. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, FCE, México.
- (1971) [1964]. *Los hijos de Sánchez*, Moritz, México.
- Maestre, J. (1976). *Testimonio de un rebelde*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- Marinas, J. M. y Santamaría, C. (eds.) (1993). *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid.
- Marsal, J. F. (1972). *Hacer la América. Biografía de un emigrante*, Ariel, Barcelona.
- Mills, C. W. (1977) [1959]. *La imaginación sociológica*, FCE, México.
- Passerini, L. (1988). *Autoritratto di gruppo*, Giunti, Florencia.
- (1984). *Torino operaia e fascismo: una storia orale*, Laterza, Roma-Bari.
- Plumer, K. (1989) [1983]. *Los documentos personales*, Siglo XXI, Madrid.
- Portelli, A. (1989). «Historia y memoria. La muerte de Luigi Trastuli», en *Historia y Fuente Oral*, nº 1, págs. 5-33.
- (1989b). *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories*, State University of New York Press, Albany.
- (1985). *Biografia di una città, Terni, storia e racconto. 1830-1985*, Einaudi, Turín.
- Pozas, R. (1975) [1952]. *Juan Pérez Zolote: autobiografía de un totzil*, FCE, México.

Prat, J. (1998). *El estigma del extraño*, Ariel, Barcelona.

Pujadas, J. J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, CIS, Madrid.

Romaní, O. (1984). «Les històries de vida: algunes consideracions sobre les relacions informant-investigador», en *Col.loqui sobre les Fonts Orals*, Palma de Mallorca.

— (1983). *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, Anagrama, Barcelona.

Romaní, O. y Funes, J. (1985). *Dejar la heroína*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.

Shaw, C. R. (1966) [1930]. *The Jack-Roller*, University of Chicago Press, Chicago.

Simmons, L. W. (1979) [1942]. *Sun Chief*, Yale University Press, New Haven.

Sczepanski, J. (1978). «El método biográfico», en *Papers*, nº 10, págs. 229-256.

Terradas, I. (1991). «La historia de las estructuras y la historia de la vida», en Prat, J. et al. (eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Taurus, Madrid.

Terradas, I. (1992). *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*, UAB, Bellaterra.

Thomas, W. I. y Znaniecki, F. (1978) [1918-20]. *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover, Nueva York.

Vansina, J. (1967). *La tradición oral*, Labor, Barcelona.

Vendrell, J. (1999). *Pasiones ocultas*, Ariel, Barcelona.

Vinyes. R. (1998). *El soldat de pandora. Una biografia del segle xx*, Proa, Barcelona.

VVAA (2002). *Els nens perduts del franquisme*, Proa-TV3, Barcelona.

VVAA (2001). *Explica'ns la teva vida*, Edicions 62-TV3, Barcelona.

Zaretsky, E. (1984). «Introduction», en Thomas, W. I. y Znaniecki, F., *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover, Nueva York, págs. 1-58.

Zorbaugh, H. (1929). *The Gold Coast and the Slum*, University of Chicago Press, Chicago.

3. Feixa, C., «La imaginación autobiográfica», en *Periferia*, nº 5, 2006. Se trata de una versión revisada y aumentada de un texto publicado originalmente en catalán en la revista de historia *L'Avenç*, nº 252, págs. 16-29, 2000, reproducido parcialmente en la revista colombiana *Nómadas*, nº 18, págs. 80-93, 2006, y en la revista mexicana *Acta Sociológica*, nº 56, págs. 135-158, 2011.

4. Aunque el texto se basa en una revisión bibliográfica, mi aproximación al contexto debe mucho al contacto directo con algunos de los autores reseñados (Sandro Portelli, Maurizio Catani, Oriol Romaní, Ignasi Terradas, Joan Frigolé y Ricard Vinyes), algunos de los cuales me facilitaron reseñas y lecturas complementarias, así como la visita a escenarios vitales de otros protagonistas (el museo del departamento de antropología de Berkeley donde se conservan los objetos de Ishi, las vecindades de México donde vivieron los Sánchez...). También quiero agradecer a Joan Prat por sus ánimos para traducir el texto al castellano (en una versión que ha acabado siendo casi por completo diferente). El artículo está dedicado a los alumnos de la asignatura Historias de Vida del doctorado en antropología de la UAB, y al profesor Ramón Valdés, en cuyo libro de homenaje debía aparecer inicialmente.

5. La literatura sobre fuentes orales en castellano es ya cuantiosa. Además de los artículos incluídos en la revista *Historia, Antropología y Fuente Oral*, debemos destacar los *readers* de Balán (1974), Marinas y Santamaría (1993) y la revisión bibliográfica de Pujadas (1992).

6. La selección es, por supuesto, parcial, pues hemos dejado de lado algunas obras que han despertado una notable polémica en la antropología internacional, contribuyendo al debate sobre la renovación de las formas de escritura etnográfica. Nos referimos, por ejemplo, a algunas obras surgidas de África, como el clásico de Vansina (1967) sobre el concepto de tradición oral, y a las aportaciones más recientes de Crapanzano (1980, 1985). El poder de la oralidad en la cultura africana y su traslación a la memoria de

la esclavitud ha sido objeto de biografías noveladas como *Raíces* (cuya conversión en serie televisiva constituyó todo un fenómeno).

7. Las referencias a esta historia provienen de la prensa de la época y fueron resumidas en un artículo de Kroeber, A. L., «*Ishi, the Last Aborigine*», publicado en 1912 y reeditado en un volumen que recoge toda la documentación periodística, histórica y antropológica sobre el caso (Heizer y Kroeber, 1979). Las pertenencias de Ishi están aún hoy en día expuestas en el museo, trasladado a la sede del Departamento de Antropología de Berkeley, el cual tiene una sala dedicada a su memoria.

8. Se trata de una pasión literaria que coincidió con la pacificación de las culturas indias aniquiladas por la «paz blanca», simbolizada en la matanza de Woounded Knee (1890). Este interés se expresaba también en la asistencia a los Wild West Shows —como los protagonizados por Buffalo Bill— y en la compra de novelas por entregas que pintaban a los indios como brutales salvajes violadores o bien como seres inocentes necesitados de protección. Alguno de estos relatos sería llevado a la gran pantalla posteriormente, como *Geronimo's Story of His Life* (Barret, 1906) y *The Princess Pocahontas* (Watson, 1916). Con posterioridad, aparecieron contribuciones más serias a cargo de antropólogos, como la famosa autobiografía de un indio hopi *Sun Chief* (Simmons, 1942) (véanse Brandes, 1983; Langness y Frank, 1985; Pujadas, 1992).

Una contribución contemporánea notable, con respeto al caso de los indígenas lationamericanos, es la obra del antropólogo mexicano Pozas, R., *Juan Pérez Jolote*, 1952. Se trata de un fascinante relato de un hombre chamula que no evita hablar de los conflictivos contactos entre indígenas y criollos.

9. Por desgracia, la obra ha sido mucho más citada que efectivamente leída (entre otras cosas, por su extensión y por no existir traducciones). Véase la introducción de Zaretsky (1978) a una edición abreviada, que es la que se utiliza aquí.

10. Las 2.244 páginas del libro están estructuradas en cuatro partes: en la primera, se analiza la organización primaria de la familia campesina; en la segunda, se estudia el proceso de organización y desorganización en Polonia; en la tercera, se estudia el mismo proceso en América; la cuarta parte recoge la autobiografía de un inmigrante, con una densa introducción metodológica que sirve de justificación. Thomas y Znaniecki explican la sociología de los inmigrantes por la rotura de la sociedad tradicional, en particular del sistema familiar, y mantienen que la forma de vida campesina se había empezado a «desorganizar» antes de su emigración a América.

11. Anderson, 1923; Zorgbaugh, 1929; Shaw, 1930; véanse Plumer, 1983; Pujadas, 1992. Todo ello sirvió para recrear un nuevo género de escritura científica «naturalista», que debía mucho a la literatura y al periodismo (otra vertiente sería la novela negra, como la famosa obra de Truman Capote *A sangre fría*, inspirada en un asesino real).

12. La tradición polaca de los concursos autobiográficos fue iniciada por Znaniecki en 1921 y experimentó un gran auge hasta la II Guerra Mundial, teniendo continuidad en la posguerra (Szczepanski, 1978; Pujadas, 1992). En Cataluña, TV3 y el Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona hicieron hace unos años una convocatoria parecida, bajo el lema *Explica'ns la teva vida*, que tuvo un éxito notable y se tradujo en serie televisiva y libro (VVAA, 2001).

13. «Los buenos biogramas ofrecen en primer lugar válidas intuiciones interpretativas y materiales ilustrativos, pero pueden ser formalizados y ofrecer datos definibles en términos operativos. Sin embargo, es preciso recordar que los biogramas no son un método autosuficiente, aunque constituyan un instrumento indispensable para los sociólogos en el estudio de los procesos y de las condiciones sociales» (Abel, 1947: 117). Sobre el debate en torno al método biográfico que tuvo lugar en la sociología norteamericana en aquellos años, véase Plumer, 1983.

14. Otra derivación del biograma es el concepto de «saturación», aplicado por el sociólogo francés Daniel Bertaux a la perspectiva biográfica: «La saturación es el fenómeno por el que, superado un cierto número de entrevistas, el investigador o el equipo tienen la impresión de no aprender ya nada nuevo, al menos por lo que respecta al objeto sociológico de la investigación» (1993: 156-7). Huelga decir que la validez de tal concepto se limita a investigaciones sobre grupos circunscritos, como los artesanos panaderos estudiados por él mismo y su mujer. Su trabajo aporta numerosos datos sobre el proceso de aprendizaje, la emigración de provincia a ciudad, las técnicas de elaboración del pan, las relaciones de producción, las relaciones familiares, pero la dimensión subjetiva de los relatos queda en segundo plano, pues las historias de vida se conciben básicamente como «relatos de prácticas».

15. «Resolución del procurador general de la república mexicana» (anexo incluido en Lewis, 1971: 515). La edición inglesa original se publicó en 1961. La obra fue llevada a la gran pantalla por L. Barlett en 1978, en una discreta adaptación protagonizada por Anthony Quinn.

16. Aunque muchas vecindades quedaron afectadas por el terremoto de 1985, aún hoy en día pueden visitarse en el barrio de Tepito, a diez minutos andando del zócalo (Lewis, 1986).

17. No es éste un momento para referirnos al debate suscitado alrededor del concepto de «cultura de la pobreza». Naturalmente, la obra tiene también numerosas «lagunas». Desde el punto de vista metodológico, los procedimientos para pasar de lo oral a lo escrito son ambiguos: en la introducción, no se explican las técnicas ni como se ensamblaron las entrevistas. En el caso de Consuelo, el relato oral se mezcla con fragmentos autobiográficos escritos por la protagonista. Tampoco queda claro si la versión castellana recoge la transcripción literal de las entrevistas o si es una traducción revisada del original inglés. Desde el punto de vista teórico, los Sánchez se

adaptan con dificultad al arquetipo de cultura de la pobreza (el mismo padre consigue saltarse a menudo los límites impuestos por aquélla, y lo que impide ascender socialmente a sus hijos no es tanto su «cultura» como las barreras estructurales). En poner énfasis sobre el sistema de normas y valores, Lewis tendía a desentenderse de la base económica y de la organización social, haciendo aparecer como «cultura» algo que en realidad era una serie de mecanismos de defensa delante de una situación objetiva visible.

18. Para justificar la sentencia absolutoria, se hace referencia a un artículo de prensa en el que se dice: «No recuerdo si fue San Vicente de Paul el que dijo: “Los pobres son odiosos, pero hay que amarlos”. Esto es cabalmente lo que ocurre con los miembros de la familia Sánchez, los cinco son odiosos, odiosos por su miseria, sus riñas salvajes, su lujuria, sus trampas, su holgazanería y su crueldad; pero al concluir el libro de Lewis terminamos amándolos» (Lewis, 1971: 519).

19. Esta técnica contrapuntística recibe su nombre por *Rashomon* —por la película de Akira Kurosawa— y consiste en «mirar a través de un espejo cóncavo, con el propósito de que el público se identifique con el libro» (Barnet, 1979: 137). El libro de Barnet fue transformado también en película (*La bella de la Alhambra*). Cabe decir que además de *La canción de Rachel* (1979) [1969], Barnet es autor de otras dos historias de vida de éxito: la de un esclavo huído (*Biografía de un cimarrón*, 1980 [1966]) y la de un emigrante español a Cuba (*Gallego*, 1993 [1983]). Véase también la entrevista al autor de Yanko González (2007).

20. En sus *Quaderni del Carcere*, Gramsci (1932-1935) había reivindicado la dimensión política de las autobiografías: la publicación de los *Quaderni* desde fines de los años 1940 sirvió de acicate para la recuperación de la historia de las clases subalternas; de Martino (1961) había empezado a utilizar sistemáticamente el magnetófono en sus investigación sobre la cultura popular del sur de

Italia en los años 1950; Bosio (1963) hizo del «elogio del magnetófono» un fundamento para la renovación de los estudios sobre el mundo popular y subalterno, utilizando las fuentes orales como fuente de documentación de una cultura no escrita y como factor de concienciación de los derechos políticos y sociales de la clase obrera y del campesinado, ampliando después el enfoque a los «nuevos sujetos» como mujeres y jóvenes (sobre la escuela italiana de historia oral, véanse Portelli, 1989b; Feixa, 1987; Contini, 1991).

21. Otra representante de la escuela italiana de historia oral es Luisa Passerini (1984), conocida por su magnífica reconstrucción de la memoria oral del fascismo en Turín y por una biografía experimental de la generación del 68, en cuyo interior combina narración autobiográfica con historia oral (1988).

22. Franco Ferrarotti (1986), uno de los introductores del método biográfico en Italia, cita el libro de Portelli como una de las aplicaciones más originales del uso de fuentes orales. Sobre las aportaciones de Ferrarotti, véanse su obra *Storia e storie di vita* (1981) y la entrevista al autor incluida en este mismo volumen (Iniesta y Feixa, capítulo 8).

23. Catani ha realizado también estudios sobre la inmigración africana en Francia (en 1973, publicó *Journal de Mohamed*, que relata la vida de un joven argelino en París) y sobre las Hurdes (1997).

24. El libro hace tiempo que está fuera de catálogo y en algunas bibliotecas universitarias ha desaparecido. Por ello, me gustaría aprovechar para pedir su reedición ahora que la contracultura y los años 1960 vuelven a estar de moda.

25. Antes de la obra de Romaní, deben citarse *Hacer la América. Biografía de un emigrante* de Marsal (1972), *Testimonio de un rebelde* de Maestre Alfonso (1976), *Biografía de un campesino*

andaluz de Jimeno (1978) y, en el ámbito no académico, *Camina o revienta*, de Eleuterio Sánchez, el Lute (1979). Después de la publicación de *A tumba abierta*, han sido multitud los antropólogos españoles que han utilizado las fuentes orales en sus investigaciones, aunque en la mayoría de ocasiones se trata de usos parciales e ilustrativos, no de relatos completos. Vale la pena destacar, en este sentido, diversas monografías sobre drogas (Romaní y Funes, 1985; Gamella, 1990), mujeres (Comas *et al.*, 1990), sectas (Prat, 1998), sexualidad (Vendrell, 1999), niños de la guerra (Devillard *et al.*, 2001), entre muchas otras contribuciones.

26. «Su historia no sólo era interesante porque se encontraban concentrados en una sola persona muchos de los principales temas que formaban el objeto de mi investigación, sino porque, primero a través de la relación que establecí con él, y después una vez ya terminada la biografía, me pareció claro que se trataba de una historia muy atractiva, tanto por la gran cantidad y tipo de experiencias que contaba —muchas veces tienen la emoción de un sólido relato de aventuras vividas— como por la manera de contarlo. Un lenguaje con imágenes muy plásticas y un mordaz distanciamiento irónico de las cosas que le llevan a reírse de su misma sombra hasta en los momentos más trágicos y duros de su existencia —y ha sido o, mejor dicho, es la suya una existencia muy dura— le dan a toda su historia un frescor que estoy seguro de que el lector sabrá apreciar» (Romaní, 1983: 10). En un texto posterior, el autor reflexionó sobre las relaciones entre informante e investigador en la construcción de historias de vida. Frente a los planteamientos más naturalistas, optaba por una perspectiva más empática, «pues lo que nos interesa a los antropólogos, además de unos hechos sociales externos, son otro tipo de “hechos sociales”, como las prácticas sociales de individuos concretos, las valoraciones de la vida que expresan, las vivencias y sensaciones que conforman su cotidianidad» (Romaní, 1984: 5-6).

27. El final de la vida del Botas también fue trágico y relacionado con nuevos estilos juveniles: unos *skinheads* le dieron una paliza y

quedó ciego; acabó vendiendo cupones de la ONCE hasta que murió a fines de los años 1990.

28. La referencia de Engels a Eliza Kendall es anónima. El pasaje (que en la edición castellana aparece dentro del texto) dice concretamente: «las obreras deben reponer, en parte, el importe de los materiales a ellas confiados, lo que no es posible —esto lo saben también los propietarios— más que empeñando una parte de ellos y rescatándola con pérdida, o si no lo logran, compareciendo ante el tribunal de paz, como le sucedió a una modista en noviembre de 1843. Una pobre muchacha que se encontraba en este caso y no sabía qué hacer, en agosto de 1844 se ahogó en un canal» (Engels, 1979: 197).

29. Terradas se refiere a la crítica de Pierre Bourdieu en su conocido artículo «La ilusión biográfica» (1989), y a la réplica de Yves Clot «La otra ilusión biográfica» (1989).

30. Los libros tuvieron notable repercusión en la prensa, avanzándose al fenómeno de recuperación de la memoria del franquismo (con 25 años de retraso a la muerte del dictador). Sobre *Un hombre* aparecieron varias reseñas. José M. Guelbenzu, por ejemplo, escribió un emocionado comentario en *El País* (8/2/1999): «Hay libros cuya pérdida es un dolor y más que un dolor: un síntoma de debilidad de espíritu [...] El libro es impresionante, es como volver a tocar el nervio central del país al que pertenecemos. En el cambio que se está produciendo en España desde hace un par de decenios está faltando, sobre todo, la referencia y el contraste con el pasado inmediato y las características culturales propias». María Cátedra comentó en la *Revista de Libros* (1999: 27): «Un hombre es a la vez un interesante testimonio histórico y un fascinante documento humano. A lo largo de sus páginas, se aprecia el desarrollo de una persona y su lucha por la supervivencia y la dignidad [...] con este relato, Juan ha entrado en la historia». *El soldat de Pandora* permaneció durante varias semanas en la lista de libros más vendidos en catalán. Con posterioridad, el autor se ha dedicado al

estudio de las cárceles franquistas, a partir de un impresionante reportaje televisivo, basado también en entrevistas a mujeres encarceladas a quienes robaron sus hijos, convertido después en libro: *Els nens perduts del franquisme* (VVAA, 2002).

31. En octubre de 2002, tuvo lugar en Barcelona un congreso sobre las cárceles franquistas, en el que presenté junto con la historiadora Carme Agustí una ponencia sobre «Los discursos autobiográficos de la prisión política», centrada en la relación entre amnistía y amnesia (memoria y desmemoria) de la Guerra Civil y del franquismo (Feixa y Agustí, 2003). El congreso tuvo un gran impacto social y mediático, y despertó la pasión autobiográfica por un período silenciado (la apertura de fosas comunes de fusilados de la guerra, promovidas por la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, es otra cara del mismo fenómeno).

32. Como investigador, me he dedicado a experimentar con la imaginación autobiográfica con distintos sujetos sociales y variadas estrategias textuales: cinco generaciones juveniles en un relato polifónico a la Portelli (1990, 1992); tres viejos *raiers* —navegantes fluviales del Pirineo— en una crónica novelada a la Barnet (Inieta, Villaro y Feixa, 1991); dos jóvenes punks de ambos lados del Atlántico en una reconstrucción contracultural a la Romaní (1998); cinco chavos y chavas indígenas, fresa y banda mexicanos en un relato cruzado a la Lewis (1998). También he recogido relatos inéditos de jóvenes lesbianas, estudiantes erasmus y distintas generaciones de mi propia familia originaria de una casa del Pirineo. Mi última experiencia ha sido con videohistorias de vida: gracias a un encargo del Museu de Vilafranca y la colaboración de Urano Films, he recogido el relato de tres familias inmigrantes (procedentes de Ecuador, Marruecos y Ucrania), focalizándolo en su cultura material, lo que se ha traducido en breves documentales proyectados en el museo y la televisión local: *Allà des d'Aquí. 3 famílies, 3 orígens, 3 itineraris* (Feixa y Espinosa, 2003). En la actualidad, me interrogo sobre cómo convertir en historia de vida el relato de dos jóvenes bien distintos: un lúcido punk mexicano cuya

biografía empieza con su abuela soldadera de la revolución mexicana, y una estudiante erasmus apasionada por la cultura techno que pasó de vivir en un pequeño pueblo catalán a hacerlo en una de las capitales culturales del nuevo milenio —Berlín— inserta en la cultura juvenil global.

2. La construcción de la historia de vida³³

Introducción

Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir, como el relato coherente de una secuencia significativa y orientada de eventos, es quizás sacrificar a una ilusión retórica.

(Bourdieu, 1989: 27)

A diferencia de otras fuentes historiográficas, las historias de vida no son una fuente dada, sino construida, es decir, elaborada en el transcurso de la investigación, mediante un proceso interactivo que implica una relación dialéctica entre varios agentes, instancias y niveles de la realidad: informante-investigador, oralidad-escritura, narración-acción, sincronía-diacronía, memoria-historia, etcétera. Aunque la bibliografía sobre teoría e historia de las fuentes orales es extensa, son infrecuentes las reflexiones prácticas sobre la construcción de las historias de vida, es decir, sobre los procedimientos mediante los cuales los investigadores concretos suscitan y modelan el material primario y secundario de la investigación oral. En este capítulo, pretendo relatar una experiencia concreta de construcción de las historias de vida.

Esta investigación se basó en la recogida, transcripción, análisis y montaje de más de un centenar historias de vida de hombres y mujeres que vivieron su juventud en la ciudad de Lleida³⁴ desde la Guerra Civil española de 1936 hasta 1989. Quiero subrayar, desde un principio, mi intervención personal en todos y cada uno de los momentos de esta recogida heurística. Llevé a cabo personalmente las tareas de selección de los informantes, las entrevistas, la transcripción de las cintas y su elaboración (obviamente, también son responsabilidad mía el análisis, la interpretación, el montaje y la presentación definitiva). Estas primeras fases de la investigación suelen exigir una enorme cantidad de tiempo y esfuerzo. Por eso, es una práctica corriente entre los que trabajan con fuentes orales

encargar la realización de estas tareas a terceras personas. Creo que es un procedimiento bastante discutible. Aparte de consideraciones de ética científica (alrededor de las relaciones jerárquicas de producción intelectual que se establecen entre los «técnicos» y los «teóricos»), mi crítica proviene del hecho de que no se trata de procedimientos meramente técnicos que puedan desvincularse del resto de la investigación. La intervención del investigador es decisiva en todo el proceso: no sólo contribuye con su demanda a crear el documento, sino que el contexto en el que se ha desarrollado la entrevista es a menudo imprescindible para transcribir e interpretar correctamente la información que contiene. De algun modo, la historia oral corresponde, en un estudio diacrónico, a la observación participante tradicional en un estudio sincrónico: mediante la entrevista, el investigador participa en la co-creación de las fuentes en las que se basará la historia de vida.³⁵

La selección de los informantes

Poco te puedo contar, yo, de mi vida. Todo muy normal. No sé qué te puede interesar...

(Júlia)

¡Uy!, ¡si te cuento mi juventud, tomará mucho tiempo!

(Elies)

La base empírica de esta investigación la conforman 86 entrevistas en las que han participado 110 informantes, con un resultado de 175 cintas grabadas y 1.205 páginas de transcripción. He llevado a cabo personalmente un total de 65 entrevistas (138 cintas de una hora) que transcritas y elaboradas (con la ayuda de un programa de tratamiento de texto) ocupan 961 páginas a un espacio (o, en términos informáticos, 2.400.768 *bytes* de memoria). Hay que decir, de entrada, que la muestra no responde a una voluntad de representatividad estadística, sino a un criterio de significación sociocultural: no pretendo reflejar cuantitativamente un universo de

población prefijado, sino acceder, mediante biografías singulares, a la pluralidad de los contextos históricos, sociales y culturales en los que se han desarrollado las vidas de los jóvenes. A diferencia de otras investigaciones que utilizan las fuentes orales, este trabajo no se ocupa de un grupo social delimitado (miembros de una familia, consumidores de drogas, emigrantes de un barrio, campesinos de un pueblo, directivos de una empresa, etcétera), ni de un marco histórico reducido. Su universo potencial son todas las personas (hombres y mujeres) que han vivido su juventud en la ciudad de Lleida, en el período que va del comienzo de la Guerra Civil hasta la fecha. Esto representa, si descontamos los mayores de 70 años y los menores de 15, prácticamente dos terceras partes de los actuales habitantes de la ciudad. En mi opinión, pretender entrevistar a una muestra «representativa» de este universo sólo serviría para desnaturalizar la especificidad de las fuentes orales, cuya fecundidad procede de su naturaleza cualitativa. Esto no significa, sin embargo, que la elección de los informantes se haya dejado en manos del puro azar.³⁶

El objetivo fundamental ha sido esbozar un panorama plural de la diferenciación sociocultural del período, fruto del cruce de tres variables básicas: la edad, el género y la clase social (y, en menor grado, el lugar de nacimiento y el barrio de residencia durante la juventud). He buscado recoger, para los nacidos a lo largo de las cinco décadas que van de 1920 a 1970, al menos dos biografías para cada categoría de generación, género y clase. El procedimiento de selección de los informantes se ha basado en lo que podemos llamar «método de encadenamiento». A partir de unos contactos iniciales básicos, he ido ampliando la red solicitando a cada informante que me pusiera en contacto con otra persona que, según sus criterios, pudiera «contar cosas» de su juventud. Con ello, pretendía ampliar la muestra con personas que no conocía directamente y compensar el sesgo de mi subjetividad con la intervención de otras selecciones (también subjetivas, pero según otros criterios). Es un método que me ha dado resultados bastante positivos, al abrirme mundos que desconocía y no había previsto.

Las «cuentas» iniciales de la cadena tienen tres orígenes básicos: 1) los propios contactos personales; 2) amistades o familiares de mis padres —ambos pasaron su juventud en Lleida—; 3) «informantes calificados» —miembros de asociaciones, movimientos y conjuntos musicales que han jugado un papel relevante en la historia de la juventud local—.

Desde el punto de vista social, la clasificación se basa en la condición de la familia de origen de los informantes durante su infancia y juventud, en la profesión de los padres, el barrio de residencia y la propia autodefinición de los actores; sólo es, por tanto, una herramienta descriptiva que no pretende incidir en ninguna teoría sobre la estratificación social. Los grupos sociales más representados son la pequeña burguesía y las clases trabajadoras. Si el campesinado no ocupa el lugar que le corresponde en una ciudad tan vinculada al entorno rural como Lleida, se debe a que su estudio requiere una atención específica que escapa al alcance de esta investigación. En cuanto al lugar de origen, aunque la mayor parte de los informantes son nacidos en Lleida, están ampliamente representados los jóvenes que llegaron con los movimientos migratorios (internos y externos) de los años 1950 y 1960. El predominio de los habitantes del centro histórico —y de la huerta— en las primeras generaciones contrasta con el de las nuevas zonas residenciales y los barrios periféricos en los últimos períodos. El sesgo más visible de la muestra proviene del predominio de informantes masculinos —que doblan en número a los femeninos—. Aunque hay razones técnicas que explican este desequilibrio, es indudable que la selección —basada sobre todo en los criterios de los propios informantes a partir del método de encadenamiento— refleja una serie de patrones culturales que tienden a destacar el protagonismo en la vida pública o asociativa, y a considerar menos importantes las experiencias en la esfera privada (ámbito asignado tradicionalmente a las mujeres). Finalmente, y en cuanto al factor generacional, la mayor parte de los entrevistados han nacido entre 1920 y 1970. Cada una de estas cinco décadas está representada por un mínimo de 14 personas y

un máximo de 27. Sesenta y dos años separan al informante mayor (nacido en 1911) del más joven (nacido en 1973).

La realización de las entrevistas

¡Sabes más de mi vida que nadie, tú, ahora!

(Blai)

Si casi te lo he explicado todo ya... Todo esto que te cuento a ti no lo he contado [a nadie más] porque no me gusta hablar. Son cosas que ya han pasado... Volvería a hacer lo mismo que hice... Estoy contenta porque he vivido circunstancias muy graves, que por la edad son peligrosas, pero que a mí no me han marcado. Yo no siento sentimiento de revancha. Y esta capacidad de reacción me ha ayudado.

(Imma)

La entrevista no es una técnica neutra para recoger información; es un intercambio humano entre dos personas en el que interviene la comunicación, la reciprocidad e incluso la afectividad. Cuando Imma me confiesa, tras relatar su encarcelamiento después de la guerra, que no había hablado antes de este tema fuera del círculo más íntimo, me otorga una confianza que me impide hablar de ella como si fuera una aséptica fuente de información. Las pretensiones de una intervención neutral del investigador, mero mediador entre un testimonio «espontáneo» y su expresión escrita, no tienen en cuenta la decisiva intervención de este intermediario en el origen del intercambio y en la forma final del documento. La historia de vida es, antes que nada, una «praxis interactiva», una «dialéctica relacional». Y la calidad de la información resultante depende, en buena medida, de la forma en que se ha llevado a cabo esta interacción.³⁷

El tipo de vínculo existente con los informantes antes de la entrevista era bastante variado. Cuatro eran familiares, con 15 tenía

una relación de amistad consolidada, 32 eran conocidos con un trato más o menos intenso, y con los 44 restantes no había tenido ningún tipo de contacto previo. También han sido variadas las relaciones mantenidas después de la entrevista: en algunos casos, he mantenido una relación personal o epistolar; en otros casos, el contacto se ha perdido; incluso, con algunas personas he trabado vínculos de amistad. El hecho de que me separen muchos años de la mayoría de mis interlocutores no ha sido ninguna barrera, más bien lo contrario: para muchos era un honor que un joven se interesara por su juventud y adoptaban un tono entre paternalista y cómplice, que favorecía la sinceridad y la espontaneidad del discurso. Me parece que a veces era más que un simple entrevistador: sobre todo, la gente mayor me consideraba el representante de las nuevas generaciones, a quienes querían transmitir unas vivencias que a menudo no tenían ocasión para expresar en público. En numerosas ocasiones, el diálogo entre el pasado y el presente, característico de la memoria oral, se convertía en un verdadero diálogo intergeneracional: «¡Quizá la juventud de hoy no lo entendería, pero era así!» (Francisco).

La primera entrevista —exceptuando las de la tesina— la realicé en abril de 1987 y la última en junio de 1989, aunque la mayor parte de historias de vida se recogieron durante el curso 1987-1988. Salvo las siete que tuvieron lugar en diversos lugares de Cataluña, donde viven actualmente los informantes, el resto se realizaron en la ciudad de Lleida. Habitualmente, la conversación se desarrolló en la residencia particular de los entrevistados, aunque también sirvieron de escenario locales de asociaciones, centros educativos, bares, parques públicos, barberías y mi propia residencia. Observar el hogar y el entorno familiar y social del informante me fue útil muchas veces para contextualizar la información de la entrevista. El tipo de vivienda, la situación del barrio, la decoración de la propia habitación, la muestra de los recuerdos personales —ordenados a veces como un verdadero museo personal—, las músicas, imágenes y textos de su juventud que a menudo me facilitaban, las intervenciones espontáneas de familiares (los padres, el cónyuge,

los hijos) y amigos, las formas no verbales de comunicación... son elementos que convierten la entrevista en una fuente de información que sólo en parte aparece en la cinta magnetofónica. Que en pocas ocasiones estas condiciones sean explícitas en el texto no significa que no las haya tenido en cuenta en la interpretación.

Después de una presentación de los objetivos globales de la investigación, de la recogida de los datos personales y de la aclaración del compromiso de conservar el anonimato, la entrevista solía empezar con una pregunta genérica del estilo: «¿Me podría/podrías contar cómo fue su/tu juventud?». No precisaba ningún límite temporal para que fueran los mismos informantes los que delimitaran el alcance de su juventud. Normalmente, empezaban relatando las experiencias de su última niñez (juegos, relaciones familiares, mundo escolar) para entrar a continuación en el mundo del trabajo, el tiempo libre, el noviazgo y el matrimonio. Antes de comenzar las entrevistas, elaboré un guión que me habría de servir como orientación para recoger el material. No lo concebía como un cuestionario rígido, sino como una clave para sugerir y ordenar los temas. Con todo, no lo utilicé de una manera sistemática. El objetivo prioritario era que el mismo informante fuese deshilvanando el hilo de su experiencia según su propia lógica. El orden seguido a menudo no era cronológico, sino que, por asociación de imágenes, iban saltando de un tema a otro, de una época a otra (a modo de *flashback* cinematográfico). Mis intervenciones fueron escasas y buscaban datar ciertos hechos, solicitar una ampliación de los detalles o contextualizarlos. Sólo en aquellos casos en que me interesaba recoger información sobre un tema de una forma más sistemática o en que el informante era incapaz de elaborar un discurso más o menos continuo sobre la propia vida, hice un uso más continuado del cuestionario.³⁸

La duración media de las sesiones fue de dos horas. La entrevista más corta fue de tres cuartos de hora y las más largas de siete horas de grabación. Mi intención inicial era hacer varias sesiones de entrevista: una primera en la que dejaría al informante hablar

libremente y otras posteriores en las que iría profundizando en los aspectos que habían salido en la primera sesión, según el esquema del cuestionario. Aunque este método lo seguí con éxito en la tesina, me fue imposible utilizarlo en la mayor parte de las entrevistas de la tesis, por limitaciones obvias de tiempo: sólo dediqué más de una sesión a una docena de los informantes. Creo que esta reducción en la extensión y la profundidad de las autobiografías particulares se compensa con la ampliación de la muestra y, por tanto, de la diversidad de experiencias reflejadas.

De las 86 entrevistas consideradas en total, 63 son individuales y 23 de grupo. Ambas variantes tienen ventajas e inconvenientes. Las entrevistas individuales reconstruyen con fuerza y riqueza la singularidad de un itinerario vital, pero pueden aportar una visión demasiado unívoca del conjunto. Las entrevistas de grupo, en cambio, suelen suscitar una multiplicidad de aspectos, fruto de las interpelaciones recíprocas y del ejercicio mutuo de la memoria, pero también presentan un discurso mucho más desarticulado y con lagunas importantes. Conviene subrayar que la mitad de las entrevistas de grupo fueron entrevistas a parejas. Es una variante muy fecunda porque aporta visiones complementarias (desde la perspectiva de ambos géneros) sobre eventos y ambientes similares (por ejemplo, sobre la experiencia del noviazgo). El resto de las entrevistas de grupo se hicieron a distintos miembros de un mismo barrio, grupo de amigos, conjunto musical o subcultura juvenil.

Todas las sesiones se grabaron en cinta magnetofónica, con el consentimiento del informante. A pesar de las precauciones iniciales en algunos casos (curiosamente, no de las personas mayores: «¿Esto graba? ¡Uy!, ¡qué corte!» —Isabel—), el magnetófono no me ha supuesto ningún problema de comunicación y estoy convencido de que no ha determinado de manera decisiva la «sinceridad» de los relatos. La mayor parte de los informantes hablaron fragmentariamente de todos y cada uno de los aspectos de su vida. En cambio, en otras entrevistas (sobre todo en las realizadas a los que hemos llamado «informantes calificados») la conversación se

centró en una temática o experiencia específica que el narrador había vivido como protagonista (la historia de una asociación juvenil, de un partido, de un conjunto musical, de una agrupación feminista, de un local de ocio, de la movida punk, etcétera). Intenté siempre, sin embargo, que el testimonio de estos «informantes calificados» no se centrara exclusivamente en el ámbito de su vida pública, sino que ofreciera también información sobre su itinerario personal.

Hay una dimensión de la conversación que expresa la naturaleza participativa de la historia oral: son las constantes muestras de confianza por parte de personas que, a veces, no conocía previamente y que, tal vez, no volveré a ver; las confidencias que se fueron colando sobre su vida pública y privada que hacían que, a veces, la conversación adoptara la forma de una confesión («Aquí, entre nosotros...» —Pascual—). Algunos testigos me han agradecido haberles permitido reconstruir unos momentos ya brumosos de su vida («¡Ostras!, ¡qué bien que lo estoy pasando!... Me has hecho recordar unas cosas que ya tenía olvidadas» —Josep —), aunque han sido ellos mismos, como autores del relato, los que a menudo han decidido el punto y final de la entrevista (ya he dicho todo lo que quería decir: «Bueno, chico, ya te he dado un poco de historia. Si te ha servido de algo...» —Claudio—).

Transcripción y elaboración

¿Todo esto lo dije yo? ¡Joder! Porque además lo pones tal cual, como si estuviera hablando...

(Josep)

El paso de lo oral a lo escrito no es un camino mecánico ni llano. Transcribir una entrevista grabada no consiste tanto en reproducirla literal y escrupulosamente, sino en representarla en un nuevo medio, sin traicionar su referente original. Como en una traducción, a menudo el criterio más acertado consiste en ser capaz de alejarse de la forma con el fin de respetar el fondo. Si lo esencial es rescatar

un testimonio —y no tanto reproducir sonidos—, la fuente a la que hay que ser fieles es la persona que habla, no la cinta donde está grabada su voz. Esto no significa tener las manos libres para rehacer el relato al propio gusto. El criterio que me ha guiado en todo momento ha sido la «búsqueda de la legibilidad» (es decir, la comprensión del testimonio por parte del posible lector). En este trabajo, no aparece ninguna palabra ni frase que no haya sido realmente pronunciada por la persona a quien la atribuimos, pero dichas palabras y frases no necesariamente aparecen en el orden y en la forma en que fueron pronunciadas. Mi intervención en la selección, reestructuración u ordenamiento del material ha sido notable, aunque siempre he buscado respetar tanto el tono oral de la fuente como su contenido. El propio marco teórico y los intereses temáticos me han servido de brújula en este minucioso trabajo, por lo que puedo decir que la interpretación está presente desde el mismo momento en que empecé a transcribir.³⁹

El trabajo de transcripción y elaboración del material autobiográfico ha constado de dos fases diferenciadas. En un primer momento, y con la ayuda de un programa de tratamiento de texto, se ha llevado a cabo la transcripción de las cintas. He buscado reproducir lo más fielmente posible el curso de la conversación, incluyendo algunas variantes fonéticas, dialectales y la jerga de los informantes, así como algunas repeticiones, interrupciones, encabalgamientos, intervenciones del entrevistador, etcétera, que dejan claro el origen oral de los relatos. Sin embargo, no es —ni pretende ser— una transcripción literal, que sólo sería posible utilizando una estricta transcripción fonética, lo que convertiría el texto en ilegible. De esta primera versión más o menos literal, he hecho una copia conservada en disquetes. En un segundo momento, una vez transcrita toda la entrevista, he elaborado, a partir de su lectura completa, un guión de los temas y episodios que aparecen, buscando respetar el propio discurso y estructura narrativa. A partir de este guión —que no siempre sigue criterios cronológicos—, he ordenado y reelaborado el material primario: he unido fragmentos que hablaban de un mismo tema o evento, suprimiendo los aspectos

repetitivos; he eliminado digresiones colaterales que oscurecían la comprensión del relato y no añadían información significativa, etcétera. Este proceso, que ha supuesto una reducción de entre un 10 y un 40% del material original, ha dado como resultado el texto básico —la historia de vida— con el que he trabajado posteriormente. Durante la redacción definitiva del trabajo, se han reelaborado de nuevo algunos testimonios a fin de hacerlos más comprensibles y de que no se solapasen con relatos de otros informantes —y también, ciertamente, de aligerar la extensión del texto—. Las interrupciones de las citas respecto al texto original se suelen marcar con la clásica convención de los puntos suspensivos, que también pueden indicar una vacilación del informante o una frase no terminada. El resultado final es un documento híbrido que conserva bastantes características de la entrevista oral, aunque en muchos aspectos se distancia de la misma. Por ejemplo, la presencia del interlocutor en la conversación, además de en las preguntas formuladas —que sólo se conservan en la transcripción cuando sirven para comprender la respuesta—, se pone de manifiesto por ciertas frases o usos retóricos de los narradores («¿No?», «¡Eh!», «¿Verdad?», «Sabes tú lo qué es...», «¡No te lo puedes ni imaginar!», «Tienes que pensar que...»). Si bien la mayor parte de las repeticiones se han suprimido, algunas se conservan para poner de manifiesto la insistencia de un informante en un tema o idea particular.

Análisis y montaje

Joder, es que te estoy contando la vida y me gusta, porque además quedará todo grabado, quedará constancia.

(Pep)

Cualquier investigación con fuentes orales tiene por objetivo la presentación del material de forma elaborada (normalmente, como una publicación). La demanda sobre el uso que se haría del material fue una constante en muchas entrevistas y aludía, como he dicho, a

una solicitud más o menos explícita de reciprocidad. «Dejar constancia» para la Historia de los recuerdos de la gente corriente, ponerlos en situación sociocultural, es una tarea en la que el investigador debe respetar la interacción inicial que ha moldeado el documento original, sin renunciar a la presentación ordenada y a la interpretación científica de los conocimientos nuevos sobre la realidad objeto de estudio, que es la finalidad última de la investigación. Una vez elaboradas las autobiografías, hice una ficha para cada una en la que listaba todos los temas y aspectos que aparecían, así como algunas sugerencias interpretativas. Agrupadas según la década de nacimiento, el esquema de los capítulos surgió de la confrontación de las diversas fichas. Los títulos de los apartados, que suelen reproducir frases de los informantes, cubren diversas áreas temáticas o cronológicas. Su estructuración responde a cuatro tipos de criterios de agrupación:

1. Temáticos: resumen las diversas experiencias juveniles en los grandes marcos institucionales que intento estudiar en cada período (familia, escuela, trabajo, asociacionismo, relaciones entre sexos, tiempo libre, actitudes frente al régimen político).
2. Episódicos: relatos emergentes en el entorno de un evento o proceso significativo en la vida de los jóvenes del período (el golpe militar del 18 de julio, la invasión de los maquis en la posguerra, el «carnaval del pino» de 1961, el festival Jaloom de 1967, la muerte de Franco, la protesta estudiantil del curso 1987-1988, etcétera).
3. Espaciales: el elemento unificador es un lugar físico o simbólico (el prostíbulo, la calle Mayor, los «pinitos» del castillo, las balsas, una sala de baile, una discoteca, una zona de ocio) que resume de manera particular la experiencia juvenil en un momento histórico determinado.
4. Biográficos: fragmentos de historias de vida (*tranches de vie*) que ilustran con mayor profundidad temáticas más generales (la guerra, la represión, las bandas adolescentes, las formas del cortejo) o que

muestran itinerarios de clase, sexo, profesión o militancia específicos.

La opción de privilegiar el discurso oral como estrategia cognoscitiva fundamental de este trabajo responde a la voluntad de explotar toda su fecundidad heurística en vez de limitarse a hacer un uso ilustrativo o marginal.⁴⁰ Si bien mi intervención interpretativa ha estado presente en toda la investigación, en la parte histórica del texto son las voces de los testigos las que conducen al lector. Aunque esta perspectiva «desde abajo» es poco habitual en términos académicos, estoy convencido de que, en el caso que nos ocupa, es la fórmula que permite aportar una mayor cantidad y una mejor calidad de informaciones.⁴¹

Para diferenciarlos tipográficamente de las intervenciones del autor, los testimonios orales se presentan a lo largo del texto en cursiva, pero no con el sangrado de cita, que se limita a las referencias provenientes de fuentes escritas y a las citas que encabezan cada apartado. Cada testimonio va precedido, entre paréntesis y con mayúsculas, por el nombre del informante (en realidad, el seudónimo). El uso de seudónimo, en vez de iniciales u otros usos para respetar el anonimato, pretende personalizar la relación que el relato evoca y, al mismo tiempo, tiene una función práctica: a fuerza de repetirlos, los nombres —al menos los más citados— terminan por ser familiares. Éstos se recogen en un apéndice en el que aparecen todos ordenados alfabéticamente y donde se explicitan los datos personales (año de nacimiento, profesión actual, familia de origen, barrio de residencia, vínculos asociativos, etcétera). Mis intervenciones se marcan con un guión, que precede también las respuestas de los interlocutores. Cuando se trata de una conversación en grupo, los nombres de los informantes aparecen sin paréntesis y con un guión, y los párrafos no están separados por un espacio como en el resto de los testigos, excepto cuando todo un apartado está dedicado a una entrevista. La opción de conservar el anonimato, aunque no es una exigencia de la mayoría de los informantes («Puedes ponerme con mi nombre y apellidos, ¿no

tengo nada que esconder!» —Ramon—), la he tomado para evitar que puedan ser reconocidos en un espacio local reducido como Lleida. Las numerosas referencias a terceras personas las he transcrito con las iniciales, a menos que sean informantes entrevistados en este trabajo —en este caso, aparecen con el seudónimo correspondiente— o personas públicas de la vida local —que aparecen con nombres y apellidos—.

Cada uno de los cinco capítulos está organizado según una lógica específica, que intenta reconstruir los universos narrativos presentes en las historias de vida. Sin embargo, hay temas recurrentes, según los grandes marcos temáticos e institucionales: tópicos generacionales, familia, estudios, trabajo, sociabilidad formal e informal, ocio, usos amorosos, servicio militar y actitudes políticas. Una lectura transversal permite seguir diacrónicamente las continuidades y los cambios en los diversos sectores. Asimismo, las redundancias y las lagunas ponen de manifiesto las características de cada período: los relatos sobre las actitudes políticas se concentran en los capítulos sobre la guerra y sobre la Transición; sólo en los dos últimos capítulos, la droga merece un apartado específico. Es evidente que la estructuración global del texto fragmenta la singularidad y la unicidad de las historias de vida particulares. Sólo en los subcapítulos que he llamado «biográficos» es posible seguir de una manera más continuada fragmentos de itinerarios vitales. De todos modos, cada capítulo, visto en su conjunto, aparece como una única autobiografía colectiva.42

La interpretación

Dudo mucho que encuentres una persona de 42 años más sincera que yo. No los encontrarás, no los encontrarás. Todo el mundo se avergüenza de su pasado, todos se autojustifican. [Aunque nadie lo reconozca] todos estamos marcados por el franquismo y todos arrastramos un trauma sexual.

(Ramon)

... De la historia oral no te has de fiar mucho. La memoria es muy traicionera. Una vez me vinieron a entrevistar a mí y a una compañera que habíamos estado en prisión juntas. ¡Me quedé parada de oír lo que decía [mi compañera]! Contaba cosas increíbles de la prisión: que si le pasaban jamones mientras estaba en el período celular, que si no sé qué... ¡Toma ya! Estuvimos juntas todo ese tiempo, sin separarnos ni un minuto. ¡Es que en el período celular no podía entrar ni una carta! Claro, se comprende, sufres mucho en la cárcel... Igual el otro día, que uno del POUM [Partido Obrero de Unificación Marxista] dijo en público que había sido detenido por los hechos de octubre. ¿Cómo iban a detenerle si todavía llevaba pantalones cortos, si era menor de edad? La gente se inventa cosas y después se creen que pasaron así... Son gente que han luchado, han sufrido, es normal... Si a los demás les pasa, a veces pienso que yo también debo de recordar mal las cosas. O sea, que no sé si te puedes fiar mucho de lo que te he dicho...

(Imma)

Este trabajo aspira a reconstruir un segmento de la historia; pero es, sobre todo, un recorrido por la memoria. Tanto o más que describir el pasado tal como fue realmente, analiza la visión que las personas conservan del mismo. Los relatos de los testimonios nos informan, a menudo con todo lujo de detalles, de amplios sectores de la realidad que hemos dado en llamar «objetiva» (una realidad, vale decir, a la que es difícil acceder por otras vías): prácticas sociales, estructuras institucionales, eventos concretos, comportamientos íntimos y públicos, usos y costumbres. Pero lo hacen desde la atalaya de la subjetividad, que construye el recuerdo a base de censuras, silencios, olvidos, errores, deformaciones, exageraciones y deseos.⁴³

Cuando Ramon confiesa, al final de dos largas sesiones de entrevista, que su sinceridad no es la norma entre los miembros de su generación, ello no invalida el resto de los testimonios, pero los sitúa en un determinado contexto ideológico: el de la posguerra,

definido por la elevación del silencio y la censura a categoría cultural. Cuando Imma evoca el carácter imaginario de otros relatos que ella ha escuchado de compañeros de prisión y de militancia, lo que hace no es negar la relevancia de la propia memoria, sino sugerir las vinculaciones existentes entre historia y deseo: la adaptación de los acontecimientos reales a la estructura simbólica de los propios sueños, unos sueños que el peso inexorable de la derrota militar y del sufrimiento imposibilitaron que maduraran como «realidad objetiva», pero que se han conservado como reales en la subjetividad de las personas que vivieron —y que, por ello, en algunos casos, se los creen de verdad—. Después de todo, si la historia es una construcción de las personas —de personas reales y activas—, el imaginario es una de sus dimensiones fundamentales.44

Para salvar esta ambivalencia insoslayable de la memoria oral, se ha tendido a dos soluciones extremas: expurgar los documentos de su «contaminación personal» y reducirlos a su esqueleto «factual»; o bien analizarlos como construcción ideológica, que sólo tiene valor como referente simbólico. Mi aproximación adopta una estrategia diferente: el reconocimiento de la naturaleza subjetiva de los testigos no supone la aceptación de una limitación insalvable, sino la valoración de un incentivo fecundo. No pretendo negar todo aquello que las historias de vida tienen de imaginario, sino utilizar esta dimensión de los relatos como clave de búsqueda. Desde esta perspectiva, la preocupación por las deformaciones conduce a la comprensión de las formas; y la memoria, más que un depósito de hechos, se convierte en un laboratorio de actitudes y estereotipos culturales, un modelo de tópicos narrativos, una matriz de identidades personales y colectivas. De modo que silencios, olvidos, exageraciones, obsesiones y deseos se convierten, en sí mismos, en objetos de investigación dignos de análisis. Así pues, si la presente investigación pretende poner las bases de una historia social de la juventud, la fórmula adoptada aparece fundamentalmente como una historia de las mentalidades, las

imágenes y los valores asociados a la juventud, tal como se presentan en las historias de vida.⁴⁵

Obviamente, esto no significa que acepte literalmente toda la información que los relatos contienen. A lo largo del trabajo mostraré numerosos ejemplos de ocultación, invención o, simplemente, error. Algunos serán puramente accidentales, fruto de la propia obsolescencia de la memoria; pero otros revelarán condicionamientos de tipo social: modelos de encuadre ideológico, formas de circulación de rumores, áreas de tabú (la sexualidad, la violencia en las relaciones generacionales). La «fiabilidad» de los testigos depende de varios factores: la reserva al hablar de sí mismos, el grado de confianza con el interlocutor, la esfera de la vida de que se habla (privada o pública), la necesidad de autojustificación (más evidente en aquellos casos que tienen un «patrimonio» que defender: ya sea de poder político, estatus social o *curriculum* militante). En otras ocasiones, los «errores» se deben simplemente a los filtros del recuerdo. Es lo que suele suceder con la cuestión de las dataciones. De todos modos, en este aspecto la memoria es enormemente variable y no siempre depende de la distancia cronológica: se puede recordar con detalle los acontecimientos de hace cinco décadas (por ejemplo, el estallido de la guerra) y haber olvidado por completo lo que se hizo ayer; en unos casos, se cometen importantes errores de datación («¿Cuando fue lo del mayo francés, el 58?», —Pascual—) y, en otras ocasiones, las fechas son evocadas con gran precisión («El 20 de noviembre de 1953, el día que acababa magisterio, día del Dolor, la muerte de José Antonio [Primo de Rivera], pues ese día estábamos convocados a las 6 de la mañana en el Frente de Juventudes» —Frederic—). Aparte de la variabilidad individual de la capacidad de recordar, es el significado que ha tenido para la vida del informante lo que confiere veracidad al recuerdo: si la memoria es selectiva, esta selección no es aleatoria: revela una ordenación significativa del pasado. El análisis de esta ordenación significativa puede revelar, por ejemplo, los lugares comunes de la experiencia

generacional, así como el significado de los recuerdos específicos que convierten cada vida en una trayectoria singular.

Como las otras fuentes históricas, las fuentes orales están sometidas a diversos procedimientos de crítica y verificación.⁴⁶ He intentado aplicar cuatro básicos: 1) un análisis de contenido de la coherencia interna de cada historia de vida; 2) el diálogo entre los diversos testimonios como forma de confirmación, relativización y refutación; 3) la explicitación del marco histórico y sociocultural como vía de contextualización, y 4) el contraste con informaciones provenientes de otras fuentes (documentales, hemerográficas, estadísticas). Considerados en su conjunto, estos procedimientos permiten superar las carencias de las autobiografías individuales y dar una perspectiva de conjunto. El diálogo con las fuentes y entre las fuentes contribuye a poner de manifiesto el polo imaginario y el polo real de todo testimonio. Pero no lo hace de una manera unívoca. Un relato puede contradecir las afirmaciones de otro, pero no niega su relevancia; un documento oficial puede refutar el discurso verbal de un informante, pero éste, a su vez, redimensiona a menudo el alcance de las fuentes escritas: explicita las censuras de la prensa, el carácter administrativo y formal de muchas fuentes documentales, las lagunas y manipulaciones de la información estadística. En definitiva: no pretendo reivindicar una mayor «autenticidad» del material autobiográfico, sino subrayar que sus limitaciones no invalidan su valor heurístico. E incluso que el reconocimiento de su naturaleza específica —el carácter subjetivo de los documentos que genera— es la estrategia más fecunda para profundizar en el conocimiento de la dinámica sociocultural, que es, en definitiva, el objetivo de las ciencias sociales. Es el camino que va del deseo a la historia, recorrido por la memoria personal y colectiva, lo que esta investigación aspira a desbrozar.⁴⁷

Lectura y restitución

¿Qué harás con esto? ¿Sacarás algo?

(Clara)

No me acaba de gustar ver escrito lo que contiene. Parece como si no hablara bien, salen cosas como mal dichas. Pero así es como yo hablo y así fue como pasó. Si sirve para algo...

(Claudio)

El trabajo con fuentes orales no acaba con la presentación del material escrito en forma de trabajo académico o de publicación, sino que la secuencia continúa con el retorno de los materiales a los lectores y los sujetos de la investigación, en un proceso que se puede considerar como una forma de restitución patrimonial. Si toda investigación social debería tener esta dimensión restitutiva, en el caso de las historias de vida ésta es una parte constitutiva de la misma investigación, que se basa en un pacto autobiográfico entre narrador e investigador. Sin el retorno del mensaje al emisor, el ciclo comunicativo permanece incompleto. En el transcurso de las entrevistas, el carácter participativo de la investigación se puso de manifiesto en las demandas no siempre explícitas de reciprocidad («¿Qué saldrá de esto?», «¿Veremos algo?»). La reciprocidad más legítima consiste en el retorno de los materiales a los informantes y a la comunidad objeto de estudio, elaborados e interpretados en forma de trabajo académico, de publicación o de conferencia. Una respuesta previa ha sido, en algunos casos, el envío de la autobiografía transcrita y elaborada, o de los capítulos en los que se analizan los testigos aludidos, e incluso de una copia de las cintas. En los casos en que los informantes han hecho comentarios o correcciones a mis interpretaciones, lo he intentado tener en cuenta.⁴⁸

Otra forma de restitución fue invitar a todos los informantes a la lectura de mi tesis doctoral. No conservaba la dirección de todos y en algunos casos —como los más jóvenes— les había perdido la pista. Pero a la mayoría les envié una carta agradeciéndoles la colaboración prestada en la investigación e invitándoles a asistir al

acto que se celebró en la Universitat de Lleida el mes de abril de 1990. Se trataba de una formalidad que no preveía que tuviera repercusiones: la academia es todavía un mundo aparte. Mi sorpresa fue grande cuando el día de la lectura pude reconocer a algunos abuelos y abuelas que hacía tiempo que no veía, algún roquero de los 1970 y algunos de mis más jóvenes informantes: más de un tercio del centenar de testimonios. También fueron bastantes los que me llamaron para disculpar su asistencia y para agradecer el detalle. Todo ello hizo que el clima de la lectura fuera muy diferente al de los actos académicos habituales: yo era consciente de que el auditorio al que me dirigía no era sólo el tribunal, ni siquiera los compañeros universitarios, sino también los protagonistas de la investigación, que finalmente comprobaban para qué había servido lo que me habían contado. La verdad es que la mayoría estuvieron satisfechos con el análisis que hice de las generaciones y se sintieron muy bien reflejados. Entre ellos, muchos se conocían y el acto fue un motivo nuevo de (re)encuentro.⁴⁹

La historia oral no cierra su ciclo hasta que se publica y se dirige a un público que habitualmente sobrepasa al auditorio académico. Al cabo de un tiempo, se publicó una parte de la tesis en forma de libro. Era el capítulo dedicado a la generación de la guerra y escogí como título *La ciutat llunyana* [«La ciudad lejana»], recuperando un poema de Màrius Torres. Lo editaron dos diarios locales, que lo regalaron en su edición dominical. En total, fueron más de 20.000 ejemplares, que se agotaron en los quioscos. Durante unos 15 días, no paré de recibir reacciones a la lectura del libro por parte de los informantes y del público en general. Algunos se sintieron satisfechos con que su vida fuera parte de la historia. Otros se alegraron de ver escrito el dialecto leridano: «Con tanta normalización de TV3, ¡ya hemos olvidado cómo hablamos!». Muchos ancianos revivieron su juventud: «Muchas de las cosas que cuentas yo las viví». No todas las reacciones fueron positivas. Uno de los informantes más viejos dijo no sentirse demasiado cómodo con la transcripción oral de su testimonio, a pesar de que su hijo me comunicó que estaba encantado. Un viejo militante republicano me

estuvo llamando varios días para decir que había reconocido a uno de los informantes —un militante del POUM— y que en realidad lo que contaba eran todo mentiras. Después, supe que era un pequeño propietario rural que había sido expropiado durante la guerra y que, desde entonces, conservaba un odio visceral contra cenetistas y poumistas. También hubo una mujer que reconoció por un testimonio el lugar donde pudo ser fusilado y enterrado su abuelo, aunque en esa época el tema de las «fosas de la guerra» todavía estaba muy verde.

La reacción más emotiva fue la de mi propio abuelo, un músico militar que hoy tiene 90 años. Aunque siempre nos contaba muchas anécdotas de antaño, nunca había sido muy explícito en relación a su trayectoria personal. De hecho, en la familia siempre habíamos pensado que había hecho la guerra en el bando «nacional» (franquista) porque tras la guerra no sufrió represalias. La lectura del libro le hizo revivir viejas historias y empezó a contarme su vida. En realidad, aunque no se «significara» [políticamente], hizo toda la guerra con los republicanos. Después de la guerra, pasó por un campo de concentración y fue juzgado por responsabilidades políticas. Si pudo salir indemne, fue porque nadie lo denunció y porque pudo ocultar un episodio de retorno a zona republicana desde Francia que, de haberse descubierto, hubiera supuesto su condena. Muchos de sus amigos eran republicanos: uno de sus jefes más queridos era un militar exiliado en México que al cabo del tiempo tuve ocasión de conocer en su casa de Coyoacán y que resultó ser compañero de promoción de Franco en la academia militar de Zaragoza —«le llamábamos Franquito, era el peor estudiante de la promoción»—. Mi abuelo había vivido lo que se contaba en el libro, como el ambiente de los cabarets y de los casinos —donde él había tocado el saxo— o las dificultades de la posguerra: «Sí, sí, así es como pasó». Todo ello estimuló su memoria y nos contó una vida que antes nunca había explicado con detalle. De modo que una búsqueda que comenzó con perfiles autobiográficos (porque el estudio sobre la juventud de los años 1980 era en realidad un estudio sobre mi propia juventud) terminó

restituyendo una historia familiar inacabada.⁵⁰ En este sentido, la construcción de las historias de vida, cuando se estudia la misma sociedad de la que uno es miembro, puede convertirse en reconstrucción de la propia historia y rememoración de la propia vida.⁵¹

Bibliografía

Balán, J. (ed.) (1974). *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y práctica*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Barnet, M. (1979). *La canción de Rachel*, Laia, Barcelona.

Bertaux, D. (1993). «De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica», en Marinas, J. M. y Santamaría, C. (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid, págs. 19-34.

Botey, F. (1981). *Estudi antropològic de cinquanta-quatre relats d'immigració*, Serveis de Cultura Popular, Barcelona.

Bourdieu, P. (1989). «La ilusión biográfica», *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 27-33.

Brandes, S. (1983). «Les autobiografies etnogràfiques en l'antropologia americana», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nº 2, págs. 99-130.

Catani, M. (1982). *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*, Librairie des Méridiens, París.

Ferrarotti, F. (1981). *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari.

Fraser, R. (1979). *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*, Crítica, Barcelona.

Lejeune, P. (1989). «Memoria, diálogo y escritura», en *Historia y Fuente Oral*, nº 1, págs. 33-67.

Maciotti, M. I. (ed.) (1985). *Biografia, Storia, Società*, Liguori, Nápoles.

Marinas, J. M. y Santamaría, C. (eds.) (1993). *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid.

Passerini, L. (1984). *Torino operaia e fascismo: una storia orale*, Laterza, Roma-Bari.

Poirier, J., Clapier-Valladon, S., y Rabaut, P. (1983). *Les récits de vie. Théorie et pratique*, PUF, París.

Portelli, A. (1985). *Biografia di una città, Terni, storia e racconto (1830-1985)*, Einaudi, Turín.

Pujadas, J. J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, CIS, Madrid.

Romaní, O. (1984). «Les històries de vida: algunes consideracions sobre les relacions informant-investigador», en *Col.loqui sobre les Fonts Orals, Facultat de Filosofia i Lletres*, Palma de Mallorca.

— (1983). *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, Anagrama, Barcelona.

Szcepanski, J. (1978). «El método biográfico», en *Papers*, nº 10, págs. 229-256.

Thompson, P. (1988). *La voz del pasado. Historia oral*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.

33. Feixa, C. (1990). *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida, 1936-1990*, Universitat de Barcelona, tesis doctoral, vol. I, cap. 2, Barcelona.

34. Ciudad media del interior de Cataluña (España). Según el censo, en 1940 tenía unos 50.000 habitantes; en 1990 tenía unos 100.000 habitantes.

35. «La historia oral ha tenido que afrontar la situación de construirse mediante las fuentes, no como un estado excepcional, sino como condición de existencia. El historiador oral produce con una intervención programada, bastante más directa de lo que sucede habitualmente con la observación del antropólogo, una documentación sin duda marcada no sólo por su mirada, sino por todas las elecciones hechas durante las entrevistas y su preparación. La sospecha hacia los resultados de operaciones en las que actúan dos subjetividades, entrevistados y entrevistadores, ha sido grande no sólo en los ambientes de los historiadores oficiales; también el sentido común considera la memoria frágil e increíble» (Passerini, 1978: xvii).

36. «El criterio de un gran número de sujetos interrogados como justificación de la calidad de la investigación está fuera de lugar: no nos encontramos en el dominio de los sondeos, sino en el de las encuestas no estadísticas, en las que los resultados no pueden ser fácilmente cuantificados... Intentar constituir una muestra representativa de la población no tiene sentido» (Clapier *et al.*, 1983: 145).

37. Franco Ferrarotti ha sido uno de los científicos sociales que más ha insistido en la importancia de concebir las historias de vida como una «praxis interactiva», hasta el punto de considerar que todo relato biográfico «cuenta una interacción presente gracias a la intermediación de una vida» (1981: 53). En otra de sus obras, ha vuelto sobre el tema: «La interacción es fundamental para la aproximación biográfica. En su esencia, es un pacto entre

investigador y testimonio, que compromete a los contrayentes en un respeto recíproco, en una empresa cognoscitiva común, y por tanto no puede ser impuesto ni realizado subrepticamente, sino que debe ser aceptado y llevado a cabo entre ambas partes en una situación de sustancial paridad» (Ferrarotti, 1986: 177).

38. Maurizio Catani, que considera las historias de vida como «un intercambio oral ritualizado», distingue siete situaciones particulares en la aproximación biográfica: 1. relatos de prácticas limitadas en el tiempo; 2. secuencias biográficas (varios momentos insertados en la cronología personal); 3. entrevistas biográficas (visión general de la vida que tiende a un relato biográfico); 4. mini-historia de vida (autorrepresentación que hace referencia a otras entrevistas); 5. historia de vida social (relato que conlleva la comparación y evaluación de los acontecimientos por un narrador que se asume como tal en función de valores); 6. reconstrucción biográfica (el montaje de las informaciones se debe al investigador); 7. autobiografía (la utilización de la escritura elimina la presencia constitutiva del auditorio, la ritualización de la transmisión) (Catani, 1982: 26).

39. «Como la traducción, la transcripción no es una reproducción del texto de partida, sino una representación suya que, teniendo lugar en un medio diferente del original, debe considerar también las leyes del medio de llegada para llevar a cabo el mismo trabajo que el discurso oral hace sobre la cinta. La mejor traducción no es aquella que sigue palabra por palabra el texto, sino a veces aquella que tiene el coraje de separarse para respetar el sentido y la calidad; lo mismo vale para la transcripción [...] Transcribir significa situarse en un espacio intermedio donde son respetadas y violadas a la vez las leyes de la oralidad y las de la escritura, buscando establecer entre ambos polos una tensión constante» (Portelli, 1986: 11). Lejeune distingue tres tipos de transcripción: la más cercana al habla (que corre el riesgo de deformación grotesca de la palabra); la distancia media (que pone un poco de orden a la lógica del discurso, utilizando la ortografía y puntuación estándar para no obstaculizar la

lectura); y la elaboración literaria, que rehace el texto según modelos estéticos o de comunicación. Ninguna de las opciones es menospreciable siempre que se explicita: todo depende de las finalidades buscadas. Si se pretende un análisis sociolingüístico o de contenido, la primera opción será la lógica; si se persigue una profundización de tipo social o cultural, la segunda será la más rentable; si se pretende llegar al máximo número de lectores, la tercera será del todo legítima (Lejeune, 1989: 42 y sigs.).

40. Esta opción de montaje del material autobiográfico sigue, en parte, el fascinante modelo presentado por Sandro Portelli en *Biografía di una città* (1985). En España, este modelo ha sido seguido por Jaume Botey en un trabajo sobre el barrio de Can Serra en L'Hospitalet: *Treinta y cuatro relatos de inmigración* (1988) [1980]. Cabe decir que es una opción muy poco utilizada: el privilegio del discurso oral sólo está presente cuando se trabaja con una única autobiografía o con una historia de vida cruzada (a partir del modelo de Oscar Lewis). Cuando se trabaja con una secuencia de historias de vida, lo normal es utilizar las citas como ilustración de un discurso elaborado por el propio investigador.

41. «En la historia de vida, lejos de ponerse como un conjunto de elementos ilustrativos de lo ya sabido, coetilla facultativo en clave cualitativa de los resultados fuertes de la investigación adquiridos mediante las técnicas estandarizadas de la medida exacta, abre una fase nueva de la búsqueda de las ciencias sociales: el procedimiento automático, uniforme, del desarrollo historicista — dictado escolásticamente (dogmáticamente) por una metodología historiográfica actualmente superada en tanto que lo subsiguiente está siempre por definición justificado y explicado por lo precedente — opone el proyecto positivo de la individualización y de la interpretación de las invariantes estructurales, o sea de las convergencias emergentes temáticamente en las historias de vida singulares en el marco del horizonte histórico dado» (Ferrarotti, 1983: 11).

42. Sandro Portelli ha observado los paralelismos de esta técnica de montaje con el lenguaje cinematográfico: «Más que a una novela, el resultado se asemeja al de una película: bien sea porque al componer un texto siempre me he preguntado qué informaciones me habrían servido para visualizar lo que contaba, o bien sobre todo por la centralidad del montaje y la reducción a los mínimos términos del narrador. Como en una película, no todo lo montado está propuesto en el orden en que ha sido filmado, ni todo lo filmado ha sido montado» (Portelli, 1985: 14-15).

43. «La biografía del Botas ofrecía una gran cantidad de información sobre la vida de un individuo y su mundo, y un tipo de información que, además, acostumbra a ser difícil de obtener de otra manera: cargada de vivencias, percepciones, sentimientos, valores... es decir, tal como se da en la realidad cotidiana. Y, si lo que nos interesa a los científicos sociales, florituras aparte, es conocer la vida de la gente, no hay duda de que ésta es una de las formas privilegiadas de acercarnos a ella, sobre todo si sabemos contextualizar la subjetividad de toda historia de vida en unos determinados parámetros teóricos de tipo general» (Romaní, 1983: 7). Sobre el deseo como objeto de la historia, véanse las clarividentes observaciones de Sandro Portelli (1985) y Ricard Vinyes (1989).

44. «La materia de la historia, en suma, no la constituyen solamente los Hechos, las estructuras y los modelos de conducta, sino también el modo en que éstos son experimentados y retenidos en la imaginación. Cómo se imagina lo sucedido y qué se cree que pudo haber sucedido, o qué se imagine como un pasado alternativo —o un presente alternativo—, tiene tanta importancia como lo que sucedió realmente» (Thompson, 1988: 159).

45. Por un lado, se ha buscado objetivar, e incluso cuantificar, los testimonios biográficos, reduciéndolos a un esqueleto puramente factual (elaboración de biogramas, *life careers*, etcétera; véase Balan, 1979). Por otra parte, se ha propuesto limitarse al «estudio

de los sistemas de valores deducidos del relato que el narrador organiza y estructura. El verdadero asunto, entonces, es el estudio, en el marco de una antropología comparativa de las sociedades modernas, de las fórmulas particulares que revelan el desarrollo de sistemas de valores diferentes, en sus variantes y variaciones» (Catani, 1981: 42). Creo que ambos son usos reduccionistas de los materiales biográficos: de las historias de vida no sólo me interesan los aspectos subjetivos y mentales (estoy convencido de que las autobiografías informan con rigor de determinadas prácticas y normas sociales); pero también rechazo un uso meramente positivista, factual, de la información proveniente de las fuentes orales, que las reduzca a sus aspectos «objetivos» y verificables. Sobre la función cultural del silencio, véanse las brillantes observaciones de Luisa Passerini (1984).

46. Las fuentes en que se basan habitualmente los historiadores (pero también los economistas y los sociólogos) son susceptibles de críticas equivalentes a las que se pueden aplicar a las fuentes orales (subjetividad, representatividad): lo que aparece en los archivos y las hemerotecas es fruto de opciones subjetivas conscientes o inconscientes, de filtros administrativos, ideológicos y de clase: «cuanto más personal, local o extraoficial fuera un documento, menos probabilidades tenía de sobrevivir. La estructura del poder ha actuado como una gran grabadora que ha configurado el pasado a su propia imagen» (Thompson, 1988: 11).

47. Una de las autoras que ha reivindicado con más convicción la naturaleza subjetiva de las fuentes orales es Luisa Passerini. Para esta autora, la autorrepresentación (1984: 68) es un lugar del discurso que no corresponde al registro de la cotidianidad, o mejor que la utiliza para transmitir un valor cultural complejo, es decir, que hace un uso simbólico. Que existen otros niveles del discurso en las fuentes orales está implícito en el tratamiento que hace de las autobiografías, utilizando las informaciones que contienen en sentido factual y documental, todas las veces que contradicen las autorrepresentaciones respecto a la vida «realmente vivida» por el

testigo. Las autoimágenes, en otros términos, introducen un universo narrativo que retoma tradiciones preexistentes a la entrevista, las adapta y vitaliza en el presente. La experiencia real es asumida en el horizonte simbólico, seleccionada e interpretada en base a él. Sobre la subjetividad, véase también un artículo de Vincenzo Padiglione (1985: 172): «Si el investigador no quiere renunciar al momento interpretativo, a comprender la realidad de la cual la alteridad es portadora, y, por otra parte, no está dispuesto a asumir roles de delegación o manipulación, creo que no le queda otra posibilidad que analizar con instrumentos sensibles lo que le quiere decir y le quisiera hacer decir el sujeto que se autorrepresenta en la biografía».

48. La perspectiva tradicional de la antropología de raíz norteamericana sobre las relaciones informante- investigador ha tendido a planteamientos de tipo «naturalista», que implican la consideración de los individuos como «objetos» externos al investigador (véanse Brandes, 1983; y la crítica en su artículo por parte del Consejo de Redacción de la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*). Sin caer en el extremo contrario de fomentar una identificación absoluta, no exenta de paternalismo, Oriol Romaní defendió la necesidad de una cierta empatía en el intercambio: «Tanto si se trata de una sociedad extraña al investigador, como si se trata de su propia sociedad, la empatía será un elemento clave para acceder a la realidad más profunda de aquellos hechos sociales» (Romaní, 1984: 6). Uno de los autores que ha analizado de forma más coherente el «pacto autobiográfico» implícito en cualquier investigación con fuentes orales es Philippe Lejeune (1989), que llega a considerar la investigación como un verdadero proceso de seducción: «En base al equilibrio de los beneficios que de ella obtienen el investigador y el testigo, podrá interpretarse como una relación de ayuda mutua, o como una forma de violación» (Lejeune, 1989: 35).

49. Otro modo de restitución son las exposiciones.

50. Mi abuelo murió a los 90 años, pocas semanas después de contarme su vida.

51. Cabe decir que hasta 1990 las investigaciones basadas en historia oral sobre la guerra y el franquismo eran escasas (con excepciones notables como la de Fraser, 1979), lo que no se empezó a superar hasta después del año 2000, por motivos políticos vinculados a la recuperación de la «memoria histórica».

3. Las historias de vida como discurso: la juventud como metáfora⁵²

Introducción

Un acontecimiento vivido está acabado, o al menos cerrado en la esfera de la experiencia vivida, mientras que un acontecimiento recordado no tiene límites, porque es sólo la llave para todo lo que ha sucedido antes y después.

(W. Benjamin, citado en Portelli, 1985: 21)

El discurso autobiográfico ha constituido una de las formas de escritura etnográfica predominantes en la historia de la antropología. En el marco del estudio de culturas ágrafas (ya sean indígenas, campesinas o de grupos urbanos marginales), la recolección de autobiografías tenía como finalidad primordial rescatar la voz de los sin voz. ¿Qué sucede cuando las historias de vida se recogen en sociedades complejas, con individuos acostumbrados al contacto con las culturas escritas y audiovisuales? ¿Ha recibido un tratamiento adecuado la subjetividad inherente a toda historia de vida como estrategia de un discurso de identidad formulado en el marco de una interacción entre el informante y el antropólogo?

Los usos de las autobiografías han sido múltiples en la historia de la antropología y de otras ciencias sociales: de la mera ilustración a una función cardinal; del interés por las prácticas e instituciones a la focalización exclusiva en lo simbólico; de la historia de una vida única al diálogo entre múltiples y cruzados testimonios; de la transcripción literal de la entrevista a su reelaboración literaria; de una praxis «naturalista» que ve en los informantes un «objeto» a la plena consideración del intercambio entre observador y observado; de la cita entrecortada o marginal a la centralidad de la fuente oral. Por supuesto, cada opción depende de parámetros teórico-metodológicos explícitos o implícitos, de tácticas articuladas en el curso de la investigación. Lo cual no exime de la constatación de

una falta: la escasa reflexión sobre las historias de vida como discurso singular (Padiglione, 1979; Ferrarotti, 1981).

En el marco del creciente interés por la renovación de las formas de «escritura antropológica», los viejos prejuicios académicos han dado paso a obras experimentales en las que el antropólogo asume su papel de «autor», respondiendo a la invitación de Geertz (1989: 151) de «adoptar un tipo de escritura imaginativa sobre gentes reales en sitios reales y tiempos reales». Sin embargo, cuando nos enfrentamos con una de nuestras más viejas tradiciones, la entrevista autobiográfica, la tendencia no parece innovadora: se busca «información» sobre normas y prácticas, usos y costumbres cotidianos, relaciones informales (todo aquello que no se puede conseguir por otros caminos más trillados). Pero en rara ocasión esto conlleva un replanteamiento del discurso antropológico, de las formas y los contenidos del conocimiento transmitido. Todo lo más, se publican «aparte» biografías singulares, a manera de incursión literaria. ¿Por qué no abandonar el interés exclusivo por los «hechos» narrados y analizar las autobiografías como un discurso específico que emerge en el marco de un «intercambio oral ritualizado» entre el investigador y el actor (Catani, 1982), de las cuales nos interesan tanto los elementos «reales» como aquellos «imaginarios», tanto los contenidos como la forma, lo objetivo a través de la subjetividad?

Es la conclusión a la que llega la historiadora y etnóloga italiana Luisa Passerini después de escuchar una serie de biografías de obreros turineses que evocan el fascismo:

Las entrevistas recogidas con el método abierto de la historia oral se revelan ante todo como afirmaciones de identidades culturales, de las cuales hay que aceptar los aspectos simbólicos y fabulatorios... Que existen otros niveles del discurso en las fuentes orales está implícito en el tratamiento que he hecho de las autobiografías, utilizando las informaciones que contienen en sentido factual y documental, siempre que contradicen las autorrepresentaciones

sobre la vida «realmente vivida» por el testimonio. Las autoimágenes, en otros términos, introducen un universo narrativo que retoma tradiciones preexistentes a la entrevista, las adapta y vitaliza en el presente. La experiencia real es asumida en el horizonte simbólico, seleccionada e interpretada en base a él (Passerini, 1984: 4).

O como dice Umberto Eco:

La acción de descifrar un texto es una actividad cooperativa que lleva al destinatario a extraer aquello que el texto no dice (sino que presupone, promete, implica), a llenar espacios vacíos, a conectar aquello que hay en el texto con el tejido de la intertextualidad, donde el texto se origina y a donde confluye (citado en Padiglione, 1979: 173).

Pero ¿cómo descifrar los textos autobiográficos? ¿Cómo dibujar la intertextualidad a partir de recuerdos expresados mediante metáforas?

La escritura de lo oral

Eso que llamamos novela no es más que una manera de narrar, de organizar quizá, que tiene su relación más primigenia con el relato. La novela no es más que una variante del relato. De los relatos de los viejos griots, de los chamanes, de los sacerdotes y de los juglares.

(Barnet, 1979: 126)

Más que una novela, el resultado se parece al de una película: bien sea porque al componer el texto siempre me he preguntado qué informaciones me habrían servido para visualizar aquello que contaba; o bien sobre todo por la centralidad del montaje y la reducción a los términos mínimos de la voz narrante. Como en una película, no todo el montaje está propuesto en el orden en que se filmó, ni se ha montado todo el material filmado.

(Portelli, 1985: 14-15)

Este texto tiene por objeto el análisis del discurso autobiográfico emergente del centenar de historias de vida recogidas en la elaboración de mi tesis doctoral sobre una historia de la juventud en Cataluña, desde el inicio de la Guerra Civil a fines de los años 1980 (véanse Feixa, 1990, 1998). La investigación se centró en Lleida, una ciudad media del interior de Cataluña, capital de una rica región agrícola, que dista unos 175 km de Barcelona y que pasó de tener 41.464 habitantes en 1940 a 111.507 en 1986. Los criterios para la selección de los informantes atendieron a su diversidad en cuanto a la edad, género y condición social (se entrevistó a 110 hombres y mujeres de distintos sectores sociales, nacidos entre 1911 y 1971). Los testimonios, que cubrían un amplio espectro de actitudes políticas, religiosas y culturales, fueron agrupados en torno a cinco grandes cohortes: 1. la generación de la guerra —nacidos antes de 1930, que vivieron la Guerra Civil como suceso clave—; 2. la generación de posguerra —nacidos en los años 1930, educados en la primera etapa del franquismo—; 3. la generación de los años 1960 —nacidos en los años 1940, que entraron en la juventud coincidiendo con la apertura económica y cultural de la década gloriosa—; 4. la generación de la Transición —nacidos en los años 1950, que vivieron su juventud entre 1968 y el final del franquismo—, y 5. la generación de la crisis —nacidos desde principios de los años 1960, que entraron en la juventud durante la crisis económica y moral de los años 1980—.

A medida que iba recogiendo testimonios de informantes de diversas generaciones, me fui dando cuenta de que los relatos presentaban notables convergencias, no tanto en las experiencias materiales y trayectorias vitales (fragmentadas por identidades sexuales, de clase y etnicidad), cuanto en algunos elementos simbólicos y usos narrativos comunes. Las autobiografías se construían en torno a estereotipos y valores que las convertían en verdaderas autorrepresentaciones que era necesario analizar como un discurso específico, por lo que podía ser útil compararlas con la

novela y el cine. Miguel Barnet, etnólogo cubano, elaboró la autobiografía de una corista de la *belle époque* de Santiago mediante el cruce de fragmentos de entrevista, testimonios de otros personajes que la conocieron, documentos escritos, en la que lo real se funde con la ficción. Sandro Portelli, historiador oral italiano, construyó la biografía de una ciudad obrera —Terni, en Umbria— a través del montaje de múltiples fragmentos de biografías singulares que encajan como las secuencias de una película. El símil literario y cinematográfico me fue sugerido por mis propios informantes. Uno de ellos, músico de *rock*, se dio cuenta de que «los recuerdos me vienen como *flashes*, imágenes de aquí y de allá». Y otro, miliciano de la guerra civil española, acabó su relato sentenciando: «Te he contado mi vida como si fuera una novela».

Mi opción por privilegiar el discurso autobiográfico más allá de un uso meramente ilustrativo, me llevó a estructurar el texto intentando reflejar la estructura narrativa de las historias de vida. Por ello, me centré en la entrevista como «praxis interactiva» (momento que, como forma contemporánea de observación participante, no se puede delegar): no pretendía «guiar» al informante según un esquema previo, sino rescatar a través del diálogo el discurso libre de su vida. Después de transcribir y elaborar las entrevistas individuales, de pareja y de grupo, fui agrupando los testimonios coetáneos en cuatro tipos de apartados: 1) temáticos, que resumen las vivencias de los jóvenes en determinadas instituciones —familia, escuela, trabajo— y marcos de sociabilidad —amistades, asociaciones, ocio, usos amorosos, música—; 2) episódicos, que agrupan los relatos en torno a determinados acontecimientos —el comienzo de la guerra, una manifestación, un carnaval, un festival de *rock*, mayo del 68—; 3) espaciales, cuyo elemento unificador es un lugar físico o simbólico emblemático en la vida de cada generación —una calle, una discoteca, un prostíbulo, una comuna—, y 4) biográficos, fragmentos de vida que ilustran con mayor profundidad temáticas más generales —la política, las formas de noviazgo— o bien muestran itinerarios de clase, género o militancia específicos. Mi papel como narrador fue limitado: me limité a unir

fragmentos, introducir comentarios interpretativos —bien para hacer emerger las regularidades, bien para resaltar las diferencias— y subrayar las vinculaciones con el marco teórico. Las fuentes orales se cruzaron con datos provenientes de otras fuentes documentales: escritas (revistas juveniles, prensa, literatura edificante, diarios personales, documentos oficiales), estadísticas (censos de población) e incluso gráficas (una de las biografías, por ejemplo, se ilustra con un recorrido por el álbum fotográfico personal). El resultado final converge con la propuesta bachtiniana de «una dialógica entre antropólogo e informantes que desafía los relatos equilibrados, realistas y unidimensionales del viejo estilo etnográfico, enfrentando el discurso escrito a la variabilidad, la incerteza y la heterogeneidad de voces múltiples» (Buxó, 1990).

Naturalmente, esta opción no excluye otros usos analíticos del material oral. Tampoco reivindica una supuesta «superioridad» o mayor «autenticidad» de las fuentes orales sobre otras fuentes. Lo que reclama es la necesidad de dar un valor cognoscitivo pleno a los relatos autobiográficos, así como la pertinencia de ensayar modelos experimentales de comunicar la coralidad del discurso, sin que por ello se desvanezcan las voces individuales. Cuando la realidad adopta tonos de ficción, no es extraño que los relatos compongan una trama narrativa singular: presentación, nudo y desenlace; protagonistas y personajes secundarios; descripciones, monólogos y diálogos. Cuando las palabras se mezclan con imágenes, las técnicas fílmicas pueden contribuir a transmitir el conocimiento de formas de vida y visiones del mundo: planos cortos y panorámicos; *flashbacks* y *zooms*. Como en el filme *Rashomon*, de Akira Kurosawa, la verdad se configura a partir de la técnica del contrapunto, que va desvelando las diversas «caras» de un acontecimiento. Cada una de esas caras no constituye en sí misma «la» realidad, pero contribuye a recrearla en la medida en que enriquece la visión plural que tenemos de ella. Ello no desmerece el papel del autor: el responsable último de cualquier película, pese a ser invisible, es siempre el director; el responsable último de la

etnografía, a pesar de hablar a través de otras voces, es siempre el antropólogo.

La juventud como metáfora

Las generaciones sólo se pueden dividir sobre la base de un conocimiento de la historia específica del campo involucrado. Sólo los cambios estructurales que afectan al campo poseen el poder de determinar la producción de generaciones diferentes, transformando los modos de generación social de los agentes y determinando la organización de las biografías individuales y su agregación en clases de biografías orquestadas y ritmadas según el mismo *tempo*.

(Bourdieu, 1979: 530)

A continuación, paso a ilustrar las anteriores consideraciones con una lectura del material oral, focalizada en la identidad generacional como forma específica de discurso autobiográfico. Las generaciones pueden considerarse como el nexo que une biografías, estructuras e historia. Por ello, propongo «leer» los relatos de juventud como una metáfora de los procesos de transición social y cultural: la imagen condensada de una sociedad cambiante, en términos de sus formas de vida, régimen político y valores básicos (Hall y Jefferson, 1981). No es éste el momento de discutir el concepto de generación, que ha originado un amplio debate científico y literario. Digamos solamente que las generaciones reflejan los ritmos del cambio histórico en la conciencia de los actores socializados bajo unas mismas coordenadas y en una misma época. Si bien están determinadas por cambios estructurales, se identifican sobre todo por la adscripción subjetiva de los actores, por un sentimiento de «contemporaneidad» que puede articularse en torno a un «acontecimiento generacional». Aquí me centraré en cinco imágenes-clave emergentes de las historias de vida, que definen otras tantas identidades generacionales. Aunque conviene recordar que éstas no son homogéneas, que las fronteras son muy flexibles y que son vividas de forma muy diferente según particularidades

personales, de clase y género. Lo que sigue, por tanto, es únicamente la exposición del «horizonte simbólico» que comparten la mayoría de los relatos.⁵³

«El río que pasa»

Nosotros enseguida fuimos hechos mayores. Porque cuando empezábamos a abrir un poco los ojos —porque entonces la juventud no era lo mismo que es ahora, que es más lanzada; entonces era más retraída, de costumbres más de otra manera—, pues entonces vino la guerra y nos encontramos con una situación muy absurda para nosotros, de violencia... Yo el 37 ya me fui al frente, con 17 o 18 años. Y allí ya se fastidió la juventud, y las costumbres de la juventud. Sólo eran añoranzas de cuando éramos jóvenes. Pasamos de jóvenes, de chavales, a mayores. La guerra nos cambió completamente... Los jóvenes de ahora que dan vueltas, dan brincos, dan saltos. Lo que me fastidia es la brutalidad con que lo hacen algunas veces. Pero si no, el divertirse lo envidio, que yo no lo pude hacer...

(Claudio)

En todas las historias de vida de los que fueron jóvenes durante la guerra civil española, ésta aparece como una frontera que separa un «antes» y un «después», no sólo en el tiempo histórico de la colectividad, sino también en el tiempo individual de la biografía: «Nuestra juventud ha sido siempre una generación puente entre aquí y allá. Y entre aquí y allá, el río que pasa a unos los ha engullido y otros lo han trampeado» (Lluís). El trauma bélico —el río que pasa— vino a interrumpir los ritmos de la vida cotidiana, el curso natural del ciclo vital. Mientras el paso tradicional de la infancia a la vida adulta estaba regido por una serie de puentes bien definidos, la riada obliga a los jóvenes a cruzar a la otra ribera sin vacilar. Las imágenes son las de héroes o víctimas. Héroes porque la guerra y la revolución les abren las puertas a una participación directa en la vida pública, les liberan momentáneamente de las

tutelas adultas: «¡La juventud se lanzó!» (Imma); «Era la ilusión de la juventud» (Pelai). Víctimas porque también son jóvenes los que mueren en combate, los que ven cortadas sus posibilidades educativas, sus proyectos matrimoniales, sus tiempos de ocio, los que sufren la violencia, los que pasan hambre, los que acaban en prisión, en el exilio: «Nos quitaron la alegría, no pudimos disfrutar, habíamos perdido la juventud... Somos la generación de la juventud perdida» (David). El tránsito inmediato hacia la vida adulta puede interpretarse como una interrupción *contra natura* del ciclo vital («A nuestra generación, la guerra nos hizo grandes muy de prisa» —Glòria—). Pero también como la conquista por parte de los jóvenes de derechos sociales antes restringidos a los adultos.

La imagen del «joven rebelde», que bebe de antiguas tradiciones de inconformismo, puede manifestarse en la decisión de hacer política a pesar de la oposición familiar: «Desde muy pequeña me lié en cosas» (Imma); «De pequeño yo ya era muy rebelde... Nuestra juventud era más lanzada, era decidida, se la jugaba» (Pelai). «Liarse», «jugársela» son actitudes que adquieren significado en contraste con los paradigmas franquistas («no te compliques la vida») y con los vigentes en el presente («¿Dónde están las Juventudes Socialistas?, que no se ven» —Pelai—). La autopresentación como una generación idealista («sufrimos de romanticismo») puede ser interpretada como una forma de compensación simbólica por el peso de la derrota y por el silencio que han debido guardar durante la mayor parte de sus vidas estas personas que ahora se sinceran conmigo. Por eso, los relatos de las epopeyas personales adoptan contornos épicos, que pueden llegar a la fabulación:

Una vez nos vinieron a entrevistar a mí y a una compañera que habíamos estado juntas en la cárcel. Me quedé muy sorprendida de oír lo que decía. Contaba cosas increíbles: que si le pasaban jamones mientras estaba en el período celular, que si no sé qué. Claro, se comprende, sufres mucho en la cárcel... La gente se

inventa cosas y después se las creen de verdad. Son gente que han luchado, han sufrido, es normal... (Imma).

«Hacer la noria»

La diversión de los jóvenes eran los paseos por la calle Mayor, de la cabeza del moro al pie del romero... La cabeza del moro estaba en la punta de la plaza de San Juan, era una estatua que aguantaba un balcón. El pie del romero estaba en la esquina de la calle Mayor con la calle Caballeros [era un oratorio que formaba parte del camino de Santiago, donde había una estatua de San Jaime con un ángel que le sacaba una espina que se había clavado en el pie]. Para atravesar la calle Mayor, hacía falta una hora. ¡No se podía pasar! Es que entonces la gente vivía de otra manera, no había discotecas ni nada para los jóvenes, era un privilegio quien podía estudiar o hacer otra cosa. Y lo único que podían hacer los jóvenes era hacer la rueda, ir a hacer la noria, ir dando vueltas por la calle Mayor...

(Lluís)

El elemento simbólico central de todos los relatos de la generación de posguerra es el paseo cotidiano por la calle Mayor de la ciudad («hacer la noria»). Así como la disidencia política de los años 1930 se concreta en la decisión de dejar de «ir a *ver bueno* por la calle Mayor» (Imma), también el conformismo social se traduce en la aceptación del paseo como gran rito de integración local. La «noria» es la metáfora de toda una época, no sólo por la centralidad que ocupa en los testimonios, sino por su capacidad para condensar las actitudes de toda una generación: estricta separación de las clases, los sexos, las edades, en un espacio «homogeneizador», neutral; supervisión adulta de los comportamientos juveniles; provincianismo de la cultura local; rigidez en las normas de vestir y actuar; falta de alternativas de ocio; precariedad del consumo. En conjunto, la calle Mayor manifiesta la «invisibilidad» de los jóvenes en la sociedad de posguerra, su integración no conflictiva en las normas sociales, como sector subalterno. Por eso, la crítica del consenso a partir de

los años 1960 toma este espacio como objeto de subversión: fue escenario de protestas rituales, de manifestaciones políticas, de *happenings* contraculturales.

El conformismo social se equipara al familiar y se expresa en multitud de frases: «Éramos muy creídos» (Júlia); «No fuimos una juventud inconformista» (Ricard). Curiosamente, la rigidez del código de comportamiento no se atribuye a las nuevas condiciones políticas, sino a la tradición: «¡No eran normas, eran costumbres!» (Magda); «Eran unas costumbres muy lineales, se tenían que cumplir y se cumplían sin rechistar. No había rebelión posible...» (Ricard). La transgresión de la norma no es sólo una falta social, sino una infracción moral: «¡Todo era pecado!» (Enric). El destino subalterno de los jóvenes de posguerra se resume en una imagen bien expresiva: «Somos la generación del bistec pequeño: cuando éramos jóvenes el bistec grande se lo quedaba el padre y cuando fuimos padres se lo teníamos que dar al hijo» (Ricard). La metáfora del «bistec pequeño» expresa la conciencia de la precariedad económica («No había tantos medios como hoy, ni tantas tentaciones ni tantas cosas» —Elena—), pero expresa sobre todo una identidad cultural que se afirma frente a la generación de los padres, a quienes deben sumisión, y frente a la generación de los hijos, beneficiarios del crecimiento económico de los años 1960. La juventud aparece como una etapa de inmadurez, que legitima su infantilización social: «Te habían hecho creer que eras tonto, que no podías hacer o decir según qué» (Consol). Ni en la familia, ni en la escuela, ni en el taller, ni en la iglesia, los jóvenes tienen «voz propia». No se expresa una vocación de diferenciarse de los mayores, de crear elementos propios de identificación (mediante las formas de vestir o de pensar); la aspiración es la lenta integración en el mundo adulto, mediante el clásico ciclo profesión-matrimonio-vivienda-descendencia.

«Mi guerra fueron los Beatles»

Muchas veces he dicho que, para nuestros padres, siempre era antes de la guerra [civil] y después de la guerra. Para mí, es antes de los Beatles y después de los Beatles. Mi guerra fueron los Beatles. Esto está clarísimo: yo hablo de antes de los Beatles y de después de los Beatles. Y para mucha gente [de mi generación] es lo mismo. Ahora ya hay otros después. Pero entonces no; el corte de la pubertad, de hacerte mayor, de empezar a ir con chicas... me cogió en el sitio donde me tenía que coger, que es lo que te marca para toda la vida, que sales de allí, ¿no?

(Josep)

La brecha generacional es el *leitmotif* de los jóvenes de los años 1960. Por una parte, se expresa en un sentimiento de «distancia» respecto del proceso abierto por la Guerra Civil («Mi madre siempre tenía la guerra en la cabeza, el miedo, y nosotros lo que queríamos era que se acabara pronto lo que había [el *franquismo*]» —Aurora—). Por otra parte, se concreta en la creciente separación de los universos culturales de jóvenes y adultos («Los padres tenían unas historias y los hijos empezaban a tener otras» —Consol—). La brecha no se traduce, de momento, en un conflicto generacional abierto: en los relatos, no aparecen tensiones familiares o sociales persistentes; no se cuestiona la inserción del joven en una sociedad en expansión. La «brecha» es más bien una sensación de distanciamiento progresivo; ante unos padres instalados en el pasado, paralizados por el «miedo», los jóvenes aparecen como los portadores del cambio: consumo (el automóvil 600), modas (las minifaldas), cultura de masas (radio y televisión), vacaciones (la playa), música (el *rock*).

La crítica al refrán popular *¡gent jove, pa tou!* («¡gente joven, pan blando!») expresa el deseo de pensar y actuar según las propias necesidades y valores, de vivir la propia vida al margen de los proyectos paternos. Una vida que intenta de momento conquistar espacios propios, alternativos a la calle Mayor como espacio compartido: el *guateque*, la *boîte*, la *bolera*, el *casal*, el *escultismo*,

la asociación juvenil, el local de ensayo. Todo se resume en una imagen fecunda: «mi guerra fueron los Beatles». La música es el nuevo lenguaje que articula los ritos de paso de la juventud y que determina las identidades futuras («el corte de la pubertad, que te marca para toda la vida»). Una identidad que se sitúa en un plano universal (frente a la guerra como acontecimiento nacional y frente a *la noria* como fenómeno local), reflejando la vocación de la nueva generación de trascender las fronteras, lo que se concreta en el parteaguas simbólico que identifica a la siguiente generación: mayo del 68.

«Plantar el mingo»

Al principio cuando empezamos a beber vino, nos miraban de reojo. ¡Aquello era vicio! Pero entonces ya vino el segundo soplo y todo fueron follones... ¿Cuándo fue lo del mayo francés? ¿El 58?

— El 68...

Pues entonces. Tuvo bastante influencia. La gente se descaró un poco. Pues entonces, entre los estudiantes, incluso hubo alguno que *plantó el mingo* en casa. ¡Que antes, hosti, un estudiante *planta el mingo* en casa y le dan un tortazo!

— ¿Qué quiere decir «plantar el mingo»?

Hombre, querer ser él. Esto es una jugada de billar, cantar el mingo. El mingo es la bola roja. Entonces ya empezó a pesar el movimiento estudiantil. Ya empezaron a estar un poco más emancipados. Había chicas que salían solas y se las miraba de reojo. Ya no tenías que ser tan *repipi*. Porque antes te acercabas a una chica y lo primero que te decía es que tenías que ir a hablar con sus papás.

(Pascual)

La contestación política y cultural es el eje de la imagen cultural que la «generación de la Transición» transmite de sí misma.

Contestación familiar («lo que queríamos es marchar de casa y hacer nuestra vida» —Isabel—), contestación hacia las instituciones, contestación hacia las formas de vida establecidas; contestación hacia el régimen político vigente: «Los jóvenes se resistían a continuar las mismas pautas sociales de los adultos: romper con un cierto puritanismo, buscar una mayor parcela de actuación social, en el vestir, en la manera de comportarse...» (Gonçal). Voluntad de emancipación personal y colectiva que se expresa en la negación de la juventud como condición subalterna: «Los jóvenes tenían un papel... Ya se hablaba de la juventud como nueva clase» (Alfons); «Que la juventud fuese la protagonista... que no recibiera lo que hacían los mayores» (Carles). Una perspectiva que en las biografías remite a mayo del 68 como paradigma simbólico. Su presencia constante en los relatos es independiente de su repercusión real en las trayectorias vitales. Como «mito de origen», trasciende las determinaciones espacio-temporales («¿Cuándo fue lo del mayo francés?, ¿el 58?»). El espíritu del 68, como el comunismo, es visto como «Un fantasma que recorre Europa... ¡El 68, sin enterarnos, lo hacíamos! Somos una generación especial, los que nos tocó a esta edad más o menos» (Pau). La finalidad básica es transmitir la percepción de una mutación cultural: «plantar el mingo» significa «querer ser ellos».

La primera vertiente de la contestación es expresiva: el 68 simboliza todos los comportamientos y valores que en las historias de vida manifiestan autonomía, emancipación, contestación: «Lo que nosotros entendíamos era una protesta contra las formas de vestir, la revolución sexual, el amor libre, llevar melena, los tejanos, la música moderna» (Francesc). No sólo se aspira, como la generación anterior, a mejorar las condiciones de vida de los jóvenes y ganar espacios de autonomía en el interior del sistema; lo que se propone es una verdadera redefinición de las fronteras entre juventud y vida adulta, basada en un rechazo de los atributos tradicionales de las edades. Se rechaza continuar siendo tratados como menores inexpertos, sin por eso verse obligados a abandonar los comportamientos lúdicos, ingenuos; se reivindica la plenitud de

derechos sociales para los jóvenes, fomentando al mismo tiempo una cierta «irresponsabilidad»; se espera ser joven eternamente, no integrarse del todo en el «sistema» (o integrarse en un sistema alternativo): «De la generación de [la] que hablo no han salido profesionales de nada, ¿no? La mayoría no acabaron las carreras. Donde aprendíamos era en la calle» (Pau). Evidentemente, se trata de una redefinición plenamente ambivalente: la negación de la juventud como edad separada de la vida coincide con la «juvenilización» de la sociedad (funcional para la creación de un mercado en expansión).

La otra vertiente de la contestación, la «activista», toma una coloración cada vez más explícitamente política, que desplaza las imágenes iniciales situadas focalmente en el terreno del ocio. La «concienciación», el «compromiso», la «militancia» como expresiones centrales, el mito de la «clandestinidad», la visión mesiánica de una generación escogida para derrocar a un régimen político —el único que han conocido a lo largo de sus vidas—, una misión que justifica todos los sacrificios (incluso la renuncia a la propia juventud): «Nosotros éramos una generación que lo que nos ubicaba no era la fiesta, sino el pensar, el plantearse las cosas. La palabra que se utilizaba mucho era: ¡plantéatelo!» (Albert). «Nos cogió el 75 [la muerte de Franco] como una cosa muy inmediata... Era primero la militancia que la cuestión personal» (Victòria). Con el proceso de transición y reforma democrática la trayectoria se invierte: la ubicación en lo público se reemplaza por el repliegue en la vida privada —que coincide con el proceso de inserción en la vida adulta—.

«Buscarse la vida»

Bueno, la juventud de los 80 es la que nació a fines de los 60... En esa época hubo un crecimiento demográfico muy alto, una bestia. ¡Sólo hace falta mirar la lista de excedentes de cupo de la mili! O sea, esa juventud se encuentra, cuando empieza a buscar trabajo, que hay mucha gente para cada empleo. La gente está colgada,

intentan ir haciendo la suya para no quedarse tirados. Por eso rondan muchas *tribus urbanas*, porque no tienen otra cosa que hacer, no se han podido adaptar a la sociedad. Si no tienes trabajo, no te puedes integrar en la sociedad; si no te integras, te llaman marginado; entonces te automarginas. Se crea un grupito para pertenecer a alguna clase de sociedad, ¿no? Al estancarse el nivel de vida, sabes que por mucho que llores no mamarás.

(Kim)

La desmovilización política y la incertitud del futuro («Futuro ninguno, muy negro» —Félix—) son las imágenes predominantes en la mayor parte de las historias de vida de la «generación de los 1980» (o generación de la crisis). El llamado «pasotismo», que en origen puede ser interpretado como una metáfora de la Transición (el pragmatismo y la privatización como traducción individual de la normalización política), se convierte en tópico generacional. El *franquismo* raramente aparece en los testimonios, mientras la democracia es una situación ya establecida, por la cual no se ha tenido que luchar y en cuya articulación no se ha podido participar. Muchos testimonios se dirigen a la generación anterior con una actitud ambivalente de admiración y rechazo: «Ellos sabían que luego encontrarían un trabajo seguro». La ocupación fija se convierte de nuevo, como para los jóvenes de posguerra, en una aspiración constante en la mayoría de los relatos: «En primer lugar, está la estabilidad laboral» (Òscar). La incertitud del futuro tiene como horizonte el paro —aunque más que una desvinculación absoluta del trabajo los relatos muestran una integración parcial, precaria, discontinua—. La preocupación por la subsistencia se traduce en una estrategia de la inmediatez («Pues ya ves, buscándome la vida» —Félix—). Pero el efecto principal del paro no es la falta de recursos, sino las dependencias familiares que provoca.

La sensación de aislamiento social aumenta por la brecha cultural que separa a los jóvenes de sus padres. En los relatos, aparecen

muy pocos ejemplos de ruptura o conflicto generacional («No estamos reprimidos como habían estado mis hermanas mayores» —Laura—). Lo que predomina es la imagen de la distancia («Están chapados a la antigua» —Manel—; «Pongo barreras» —Laura—). Ninguna otra generación había tenido tan poco en común con sus padres («De Estrellita Castro a los Sex Pistols» —Félix—) y ninguna otra generación se había visto forzada a compartir durante tanto tiempo con ellos el mismo hogar y los mismos recursos. La contradicción entre relativa independencia material y creciente dependencia social se hace presente en la mayor parte de los relatos: «Los jóvenes de hoy, sí, sí, nos tomamos todos los cubatas que queremos el fin de semana, discotecas, muy bien todo, pero... 12 ó 13 ó 6 ó 7 millones para comprar un piso no parece que los tenga cualquiera» (Manolo). Por ello, es en el terreno del ocio donde se construyen las imágenes culturales de los jóvenes de la crisis: «Ahora los bares han incrementado de una forma extraordinaria, porque los jóvenes de hoy en día tienen dinero» (Ramiro); «Por eso rondan muchas *tribus urbanas*, porque no tienen otra cosa que hacer, no se han podido adaptar a la sociedad» (Quim). Esto se refleja en la centralidad que ocupan los relatos de las rutas del ocio en las historias de vida: del *pub* a la *disco*, de la zona *pija* a la zona *makinera*.

Las generaciones como generadoras de biografías

Las personas de la misma edad tienen necesariamente, si no recuerdos comunes, por lo menos recuerdos en común, los cuales, si difieren los unos de los otros, distinguen aún más seguramente a quienes pueden referirse a los hechos recordados que a aquellos que, en el mejor de los casos, sólo tienen de ellos un conocimiento libresco.

(Augé, 1987: 33)

Los discursos sobre la identidad generacional convergen en expresiones omnipresentes en las autobiografías. Como imágenes-

fuerza transindividuales, modelos retóricos que aparecen a lo largo del relato, asumen una dimensión simbólica que trasciende su inicial función descriptiva. No son definiciones intrínsecas; se elaboran a partir de una comparación implícita o explícita con otras definiciones de identidad juvenil: los «jóvenes sin juventud» de la guerra evocan su experiencia pensando en sus hijos, educados en una época de bienestar económico; la «generación de los Beatles» se afirma frente a los padres que han vivido la fractura bélica; las autodefiniciones de los jóvenes actuales se dirigen a menudo a interlocutores inmediatos de la «generación progre» (políticos, profesores, hermanos mayores). A menudo, es el propio investigador el eslabón hacia el cual se dirigen estos «discursos interactivos» (muchas veces tuve la impresión de ser tomado como representante de la juventud actual, con la cual los informantes pretendían establecer un diálogo). En definitiva, las generaciones aparecen como discursos simbólicos en torno a la identidad, sujetos al filtro de la memoria, que utiliza los materiales del pasado para construir biografías. La convergencia de las historias de vida en torno a determinadas imágenes culturales toma como base una convergencia de las experiencias materiales vividas por personas coetáneas en un preciso momento histórico, pero las recrea para presentarlas como elementos de un discurso de identidad, expresado en valores subjetivos, estructuras narrativas, lugares comunes, espacios y tiempos específicos. Lo que justifica hablar de las generaciones como «generadoras» de biografías.

Bibliografía

Augé, M. (1987). *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Gedisa, Barcelona.

Barnet, M. (1979). *La canción de Rachel*, Laia, Barcelona.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction, critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, París.

Buxó, M. J. (1990). «La confusión de los discursos: de los textos, las escrituras etnográficas y los modelos culturales», en *V Congreso de Antropología*, simposium «Discurso y Cultura», Granada.

Catani, M. (1982). *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*, Les Méridiens, París.

Feixa, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Ariel, Barcelona.

Feixa, C. (1990). *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989)*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelon.

Ferrarotti, F. (1981). *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

Hall, S.; Jefferson, T. (eds.) (1981). *Resistance through rituals. Youth subcultures in postwar Britain*, Hutchinson Library Press, Londres.

Padiglione, V. (1979). «Osservatore e osservato: problemi di conoscenza e rappresentazione. La vicenda Scotellaro», en *Problemi del socialismo*, nº 15, págs. 167-209.

Passerini, L. (1984). *Torino operaia e fascismo: una storia orale*, Laterza, Roma-Bari.

Portelli, S. (1985). *Biografia di una città, Terni, storia e racconto (1830-1985)*, Einaudi, Turín.

52. El texto fue inicialmente presentado como comunicación en el V *Congreso de Antropología* (Alicante, 1990). Con posterioridad, se publicó en Feixa, C. (2003). «Discurso autobiográfico e identidad generacional: la juventud como metáfora», en Vergara, A. y Bustos, J. (eds.), *Esa oscura vida radiante. Infancia, juventud y nuevas identidades culturales*, Ediciones Escaparate, Concepción, págs. 43-66.

53. La mayor parte de citas orales que se presentan a continuación han sido traducidas por el autor del original catalán. Los nombres que aparecen son seudónimos. Al final del texto puede encontrarse un Glosario referido tanto a conceptos teóricos como a términos locales que aparecen en el texto (que aparecen en cursiva). Una explicación más detallada de la investigación puede encontrarse en Feixa, 1990 y 1998.



Foto 2. Punks en un concert. Fotografia: Mireia Bordonada (Centre d'Estudis sobre Joventut i Societat, UDL).

4. Las historias de vida como cronotopo: vidas de punk⁵⁴

Introducción

Quien describe ciudades lejanas emprende un viaje en el espacio, quien describe la propia ciudad emprende un viaje en el tiempo: la ciudad le parece diseminada de las trazas del tiempo perdido. Como luz ultravioleta, el recuerdo enseña a cada uno el código secreto que acompañaba, como una profecía, el libro de su vida.

(Benjamin, 1980: 10)

¿Cómo remontar el camino que va de la experiencia singular al cambio histórico? ¿Cómo producir conocimiento científico a partir de la subjetividad inherente a toda historia de vida? ¿Cómo establecer regularidades sin ignorar las particularidades? El análisis de las historias de vida precisa de «modelos intermedios» que conecten la gran teoría con las realidades empíricas. Las categorías de espacio y de tiempo pueden ser instrumentos útiles en la elaboración de estos modelos. Como percepción simbólica, pero también como práctica social, la experiencia espacio-temporal constituye una clave de lectura adecuada a la naturaleza de las fuentes orales, fruto de la interacción constante entre lo objetivo y lo subjetivo. Además de fomentar lecturas no estrictamente factuales de las historias de vida, la aproximación a los tiempos y los espacios sociales permite analizar la mutabilidad histórica de las culturas juveniles y su inserción en marcos institucionales más amplios (Romaní *et al.*, 1987). Se propugna como hipótesis que la emergencia de la juventud como sujeto social se expresa en un proceso de redefinición de la ciudad en el espacio y en el tiempo, y se concreta en la aparición en la red urbana de una serie de universos espacio-temporales específicos para los jóvenes. Intentaré ilustrar, a continuación, el uso de estos conceptos a partir de una lectura de algunos de los resultados de mi propia investigación.

Las historias de vida de diversas generaciones de jóvenes pueden «leerse», precisamente, como un proceso de «conquista» de espacios urbanos que se expresa en una lucha por la autonomía en la vida cotidiana. Por ejemplo, la imagen central en todos los relatos de los jóvenes de posguerra es el paseo por la calle Mayor de la ciudad, rito cotidiano y expresión simbólica de una época marcada por el consenso y la dependencia social de los jóvenes. El paseo evoca el espacio «provinciano» donde se observan —marcando las distancias— los grupos locales, donde se interactúa cara a cara; es la imagen de una ciudad sin conflictividad reconocida («era como un pueblo», «aglutinaba a la gente», «no se precisaba agenda», «había más comunicación»). Es, sobre todo, el espacio «vigilado» donde la sociedad permite a los jóvenes el inicio del cortejo, las ceremonias de presentación y de intercambio ritualizado entre los sexos, frente a los espacios condenados (los bailes, los prostíbulos, los parques oscuros, la «fila del manco»). Un control social que legitima una determinada concepción de la moral, de los usos y costumbres. El paseo acentúa simbólicamente las jerarquías entre las edades, los géneros, las categorías sociales. Define la identidad juvenil en el período previo a la emergencia de la sociedad de consumo: «No recuerdo haber entrado en un café, por eso íbamos a la calle Mayor», «No teníamos dinero, pero tampoco costumbre». Cuando los jóvenes empiezan a tener dinero, cuando las costumbres cambian, la calle Mayor pierde la centralidad que había jugado en las generaciones de posguerra.

La primera gran alternativa al paseo es al guateque. A finales de los años 1950, llega la Coca-Cola, los tocadiscos portátiles «Dual» y la nueva moda. Mientras el paseo ubica a los jóvenes en un espacio público, bajo el control de las miradas adultas, el guateque les permite vivir bajo la ilusión de una «sociedad adolescente». La difusión de los bienes de consumo anuncia la emergencia de nuevos valores y abre las puertas a una nueva red lúdica juvenil que los mayores empiezan a no poder controlar. Pero es, sobre todo, con la aparición de la *boîte* cuando el universo de la cultura juvenil se dota de un espacio propio. El contraste con el baile tradicional no

es sólo musical, sino social: nuevos paisajes para nuevos tipos de relación entre los sexos, entre los grupos de jóvenes: «El Tyffanis representó un cambio brutal, es cuando empiezan a llegar los nuevos brotes del extranjero, cambió la concepción de la relación entre los jóvenes. Ya no se iba sólo a bailar». Los años 1960 aparecen en las biografías como la sucesión de diversos espacios juveniles que sustituyen al paseo como rito de integración comunitario: *pubs*, boleras, clubs, reservados, *boîtes*, discotecas. La música es el hilo conductor: de la audición en el club (un desván destartalado) al macroconcierto; de los recitales políticos de la *nova canço* al *rock*.

Con la emergencia de la contracultura, en su versión local, la conquista de espacios propios no se limita a los locales comerciales de ocio: se plantea en una doble dirección hacia lo privado (el arreglo de la habitación propia, el mito de la comuna, el piso de estudiantes, el club) y hacia lo público (la manifestación, la sentada, la conquista de la calle y de la universidad). La efervescencia juvenil explota durante los primeros años de la transición política, traduciéndose en la ocupación de la «zona de vinos» y en la aparición de locales que agrupan el movimiento. En el mapa urbano, la emergencia de la juventud se concreta en la ocupación de nuevos territorios y locales que se diversifican (tascas, *pubs*, discos, discobares, macrodiscos, champañerías, bailes de salón), fragmentando el territorio en zonas distintivas (zona pija, zona de vinos, zona progre, zona posmoderna) que corresponden también con determinadas franjas horarias (tarde/noche, semana/fin de semana). La multiplicidad de espacios de ocio, a pesar de reflejar la lógica comercial, evoca en los relatos un sentimiento de familiaridad, de intimidad, que contrasta con la coerción con qué a menudo se describe el espacio doméstico, que se convierte según éstos en un espacio público. La falta de un espacio propio —en unos momentos en que la permanencia en el hogar familiar se prolonga durante muchos años— es una de las necesidades más recurrente según los testimonios, y puede quedar matizada por la proliferación de

residencias intermedias: pisos de estudiantes, apartamentos alquilados entre varios amigos, etcétera.

La evolución de los espacios de ocio traduce unos determinados ritmos temporales, expresión del cambio histórico. Todo el contraste entre la juventud de los padres y la juventud de los hijos puede resumirse en la hora de retorno a casa —que marca también el contraste entre los miembros masculinos y femeninos de una misma generación—. El paseo por la calle Mayor (y la presencia de los serenos [vigilantes nocturnos]) impone rígidos límites horarios, así como una organización de la agenda y del calendario: «A las diez en el paseo no quedaba nadie. Por la noche se salía muy poco. Con *collas* [pandillas] sólo se salía el día del Domund, por Santo Tomás de Aquino y para preparar las alfombras de Corpus». En cambio, lo fundamental de la discoteca es que se vincula a la nocturnidad y con la fragmentación del calendario sagrado en un universo repetitivo que sólo se renueva con las modas y los nuevos ritmos musicales. Aunque, dicho sea de paso, la moderna función de la discoteca como pequeño rito de paso de ingreso en la juventud —se continúa siendo joven mientras se mantiene la fiebre del sábado noche— corresponde con la organización del ciclo vital en el paseo: se empezaba a pasear por la calle Mayor cuando se abandonaban los juegos infantiles del vecindario; se dejaba el paseo cuando se formalizaba una relación de noviazgo. En el ciclo vital, aparecen otros muchos acontecimientos que marcan fronteras: la menstruación, el corte de la trenza, la concesión de la cartilla de racionamiento (que aparte de la compra del tabaco, signo de virilidad, permite entrar en los prostíbulos legales), las novatadas de los aprendices, los exámenes académicos (ingresos y reválidas llenos de ceremonias), los rituales de las entidades juveniles (la promesa de la Organización Juvenil Española —OJE— y de la Sección Femenina —organizaciones juveniles del régimen franquista—, y de los *boy scouts*), el baile de presentación, la «entrada» en casa de los padres del novio o de la novia, etcétera. Para las generaciones más jóvenes, no hay ritos que marquen fronteras tan precisas, pues la transición a la vida adulta es un

camino mucho más irregular, aunque la memoria marca acontecimientos significativos: el primer porro, el primer viaje, la entrada en la discoteca, la manifestación, la lenta inserción laboral, la iniciación sexual.

El tiempo de las biografías es, pues, ritmo de la cotidianidad (de la agenda al calendario), curso del año (de una época marcada por las festividades religiosas y académicas a otra marcada por las vacaciones, el consumo y las modas), tiempo de las instituciones (de la graduación a la «colocación»), ciclo de la vida (de la pubertad a la primera paternidad) y, finalmente, tiempo histórico, que se traduce en identidad generacional: la generación de la guerra («nos robaron la juventud»); los jóvenes de la posguerra («fuimos una generación muy conformista»); la juventud de los años 1960 («nuestra guerra fueron los Beatles»); el 68 («fue como un *humus*, sin saberlo, lo vivíamos»); la contracultura («lo que queríamos era marchar de casa, no como los jóvenes de hoy»); la crisis («pues ya ves, buscándome la vida»). Acontecimientos históricos que, a través del filtro de la memoria, representan simbólicamente los ritmos del cambio social. Este simbolismo se expresa en los usos narrativos, pues el tiempo del relato es otra dimensión a considerar: expresiones clave, tópicos, frases retóricas, incluso formas del lenguaje, distinguen cambios temporales en el constante diálogo entre pasado y presente que fundamenta las historias de vida.

Los espacios y los tiempos de una vida

Si cada individuo representa la reapropiación singular del universal social e histórico que lo circunda, podemos conocer el social partiendo de la especificidad irreducible de una praxis individual. De la reivindicación de la subjetividad a la ciencia: lo que convierte en único un acto o una historia individual se propone como una vía de acceso —a menudo la única posible— al conocimiento científico de un sistema social... La antropología que hemos esbozado legitima nuestro intento de leer una sociedad a través de una biografía.

(Ferrarotti, 1981: 41-3)

Me propongo concentrar el análisis en una autobiografía concreta, la de un joven punk de una barriada obrera de Lleida.⁵⁵ Entrevisté a Félix en junio de 1985, a lo largo de tres intensas sesiones que tuvieron lugar en su casa, en el jardín cercano al bloque de protección oficial donde vive y en el bar del barrio, donde acudieron otros amigos suyos. Le conocía del Movimiento de Objetores de Conciencia (MOC) y mi interés se centraba en la «visión del mundo» de un joven de barrio con «inquietudes culturales». Grabé cinco cintas que transcritas, analizadas y elaboradas constituyen una «historia de vida» de unas 50 páginas a un espacio. Lo significativo de la autobiografía de Félix no es, obviamente, su «representatividad» (pues los punks de Lleida se pueden contar con los dedos de la mano), ni tampoco su «marginalidad» (pues Félix no se ha visto inmerso en las subculturas de la heroína o de la delincuencia). Lo «significativo» de la historia es su capacidad de «reflejar» —a través del juego de espejos del relato— un ambiente y un proceso sociales: el de la juventud obrera de los años 1980. En este sentido, es factible intentar leer una sociedad a través de su biografía (Ferrarotti, 1981).

Del relato de Félix emergen una serie de espacios bien delimitados que en la memoria se dibujan como «círculos concéntricos» correspondientes a los tradicionales «marcos de sociabilidad o integración» de los antropólogos. Su habitación, en primer lugar: el reducido espacio donde mantenemos la primera entrevista, cubierto de pósteres antimilitaristas y de figuras del baloncesto, la cadena musical como altar (y el *rock* como música de fondo), las fotos en un estante, y los fanzines y libros en el otro. El «espacio privado» que salvaguarda sonoramente su intimidad frente a la madre quisquillosa:

¿Que si he tenido conflictos religiosos con mi madre? ¡Muchísimos! El estar yo poniendo la radio, Radio 3, por la mañana. Y la pongo a toda hostia porque ponen Siniestro Total un montón de veces, ¿no?

Y mi madre gritándome: «¡Quita eso que tal, que cual!...». Y bueno, quito eso y al rato le estoy gritando yo: «¡Quita eso que tal, que cual!...». Y, bueno, al final, los dos gritando, a ver quién [lo] pone más alto: yo el equipo de música, mi madre la televisión. Ése es el único conflicto religioso que hay en mi casa.

El espacio vecinal del barrio, en segundo lugar, territorio de la sociabilidad primaria, de los contactos horizontales con los compañeros de escuela y los amigos («Si en la Terreta no hubiera habido pandillas, no hubiera sido la Terreta»), de los parientes y vecinos de la clase obrera, del paisaje que se asemeja al pueblo, sencillos y uniformes edificios de dos o tres plantas, la naturaleza bien cercana (el río, las compuertas, las zonas vecinas de huerta); territorio de intersección entre la ciudad y el campo, evidente en verano cuando las gentes salen a la calle a tomar el fresco. Pero también el espacio del control social informal: «Mi vieja a veces me dice: “Hostia, que la vecina tal que ha dicho que vas muy feo con el pendiente ése...” Como paso olímpicamente de lo que piensen ellos y de los chafardeos que se montan, al final acaban aburridos».

En tercer lugar, el espacio de la ciudad, que en el «mapa mental» viene señalado por las rutas que unen el barrio con el centro urbano (el itinerario hacia el instituto, hacia la calle Mayor), redes que corresponden a marcos de sociabilidad y a distintas etapas de la vida.

Al principio, cuando eres más o menos crío, sí que vas con los del colegio y la pandilla y toda la pesca. Pero luego te vas relacionando con más gente y vas cogiendo las amistades por otro lado. Hay donde elegir, empiezas a escoger gente de fuera porque con la gente que vas cada día acabas aburrido siempre, ¿entiendes? Hay excepciones, ¿no? O sea, primero está la escuela, luego el barrio, y luego el Tucumán y estos sitios. Y un sitio donde conoces mogollón de gente es en los festivales de *rock*. Allí es que conoces a una gente... por la cara, ¿no? En juergas e historias. La mayoría de la gente que conoces es de alguna juerga que me he corrido con ellos.

Pero la esencia del «mapa mental urbano» en la historia de vida de Félix se articula en los espacios de ocio, en las rutas por pubs, bares y discotecas que configuran universos distintivos, que se concretan en amistades, músicas, ritmos, bebidas y flirteos:

Los sábados haces lo que se hace cada sábado: irse de movida. Te vas al Roxy, al Tucumán, al Diplo, a cenar con los amigos; si hacen algún concierto de *rock* en algún lado, pues allá, si no, te vas al Pentagrama, al Casablanca, al Pipper, al Línia... a hacer el recorrido toda la noche. Y siempre lo mismo.

Y finalmente, como postrer círculo concéntrico, el espacio exterior, que corresponde a la experiencia —o al proyecto— del viaje a la Barcelona metropolitana, donde acude a manifestaciones anti-OTAN; a Zaragoza, donde «por la pinta» le invitan a dormir en casa de jóvenes de la movida; a Pamplona, donde los sanfermines se hacen contracultura, o, finalmente, el mito del viaje a Italia (la Italia de la posmodernidad) o al moro en busca de «costo»:

Yo, cuando me marché de casa la primera vez, me largué a los sanfermines, a Donosti, luego pasé por Asturias, me fui a Galicia, volví otra vez por arriba, me metí en Francia y, luego, para abajo. Todo un verano. Aquella época iba medio jipi, ¿no? Tocando la flauta, haciendo pulseras... La movida de una ciudad pequeña como Lleida no la puedes comparar con una que tenga tres millones como Barcelona. Aquí hay grupos de gente que se lo están pasando de puta madre, todos juntos con estéticas punkis, *rockers*, *skins*, mods, y la hostia en bicicleta. En cambio, te vas a Barcelona y, bueno, pones un *rocker* delante de un mod y se lían a navajazos. Igual que los payasos de ferias que se van dando de hostias, ja, ja. Sí, a mí me pasó en Barcelona cuando iba de punki, que estuve en una manifestación pacifista. Estaba yo sentado, llega la poli y nos hace desalojar. Nos vamos, y los de Fuerza Nueva con tapaderas de basuras, cascos y porras, dándonos de hostias...

Los espacios se entremezclan con marcos temporales: los lugares de la memoria se ubican en el tiempo de la cotidianidad, del calendario, del ciclo vital, de la historia; y los momentos recordados están anclados en locales, paisajes, territorios físicos o sociales concretos. La historia de Félix es un constante fluir de ritmos.

El tiempo de la jornada diaria cobra sentido —cuando se está en paro forzoso— por la agenda que marca el «buscarse la vida»:

Como estoy en paro, ayer me levanté a las nueve de la mañana. Me fui al diario a ver si había curro para este verano. Luego, llegué a casa, hice la comida, las camas, barrí un poco, me fui a pelar, me pegué una pelada, vine aquí, fuimos a hacer la historia ésta contigo, luego fui a cenar a casa, nos fuimos de marcha y ya está. Bueno, y también comí, ja, ja. A mí, poco me falta para salir. Íbamos a ver al hombre éste, al Tete Montoliu, y nos fuimos a cenar a un bar gallego, con pulpo y con historias. Luego, fuimos a la sala Europa. Allí, nos pusimos ciegos hasta el culo de beber güisquis. Yo es que o me pongo ciego o bebo agua mineral. Fumamos unos porros. Luego, nos fuimos al Krakers, hubo broncas en la puerta. Yo me reí mucho, pero no sé por qué hubo bronca. No, sí entramos; yo me tomé unos *bourbons* con ginger-ale, que sabe a jarabe, y, bueno, nos fuimos para casa. Y nos fuimos al Casablanca. Y, en todos los sitios, como íbamos muy pedos, dándole[s] a las niñas. Llegué a casa que eran más de las cuatro. Y mi madre, como siempre, ojo avizor...

El tiempo del año está articulado por los conciertos de *rock* (sustituto del calendario litúrgico), por el ciclo productivo de los meses de contrato, por el ciclo deportivo de las ligas de baloncesto, por el ciclo recreativo de los locales de ocio, por la dedicación a diversas aficiones:

Tenía un contrato por temporada. De esta forma, trabajo seis meses, cobro nueve, porque son tres meses de paro y luego tengo seis de vacaciones y con currar tres meses además por ahí... Por ejemplo,

curro tres meses en el diario, empaquetando, 20.000 pelas al mes con dos horas nada más y me pego unas vacaciones de tres meses pagadas con el paro y luego tres meses y medio *trabajao* nada más. Es lo que he hecho este año y el pasado. El mes que viene es la última vez que cobro del paro y el que viene empiezo a trabajar, dos horas por las mañanas y, ya ves, tienes todo el día libre. Y a vivir... A veces, me es molesto porque te tienes que comprometer a muchas cosas y a veces te olvidas de vivir casi: la radio libre, buscando currele *pal* verano, el *basket*... Bueno, me voy metiendo en historias y voy dejando otras, pero no las dejo totalmente; las vuelvo a coger y luego a darle caña, ¿no? Tengo cuatro o cinco cosas que van rodando, van rodando. Me da dos o tres semanas por el *basket*, y luego me da dos o tres meses con la movida de la objeción y doy el callo como el primero, luego un mes con la radio...

El tiempo de las instituciones está definido por los ritmos académicos, por las ceremonias religiosas (de la comunión a la confirmación), por las «etapas» laborales y los períodos de paro, por la espera de la mili y de la declaración de objeto:

Yo empecé pronto a ir al colegio porque la vieja tuvo que empezar a trabajar. Empecé a los cinco años a ir de guarderías y luego he *pasao* por un montón de colegios: aquí en la Terreta, en un internado en Barcelona, en la Mariola, en el instituto, el Montesinos... Por lo menos seis o siete colegios. Luego ya empecé a trabajar. He trabajado en un mogollón de cosas, pero en un montón. Pues trabajé de payés, de abrillantador con mi hermano, de camarero, de barman, de cartero, de mecánico, de vendedor, de estibador, de molinero... Sí, una pasada, he currado de todo lo que te puedas imaginar y demás, ¿no? Un montón de cosas. Y luego en la fruta en verano y, bueno, de todo lo que me echen. Y ahora, pues eso, por lo de la mili, estoy en paro, buscándome la vida.

El tiempo biográfico tiene un sentido que, más que marcado por los «ritos de paso» institucionales (escolarización, trabajo, aparejamiento), puede expresarse en acontecimientos más

simbólicos: el primer porro, una historia amorosa y, sobre todo, las identidades contraculturales como metáfora de diversos períodos de la vida:

Pasas por cantidad de movidas culturales y estéticas. Te quedas con algunas, ¿no? Yo he pasado, pues yo que sé: jipis, *heavys*, punkis... Bueno, vas pasando por todas las movidas. Sí, no sé, es una cosa yo creo que lógica. Más que movidas son gustos musicales que relacionas con una estética, una filosofía. Al final, te das cuenta de que todas las estéticas, todas las filosofías, intentan romper con una sociedad cantidad de podrida. Todo lo que sale en contra de algo es el espejo de ese algo. Lo he oído, no sé de quién es, pero me suena muy bien. O sea, una sociedad [de la] que salen grupos cantidad de decadentes, pues eso será por algo; quizás es un espejo de lo que obliga la sociedad. Y siempre me han interesado mucho todos estos movimientos. Bueno, me he metido hasta el fondo en alguno y me ha gustado tanto que me ha quedado algún tipo de estética... Cada ser vivo para mí es un mutante, va cambiando. Y coge algo de lo que ha vivido anteriormente. Y va evolucionando con todo lo que va captando.

Se trata de modas y músicas —pero también de valores, pautas de conducta— sujetos a procesos de «comercialización» de cuyos resultados Félix es plenamente consciente:

Ahora los punkis ya salen como un producto de consumo, no son demasiado puros que digamos... Los de la Polla Records se han puesto de moda, y salen punkis hasta debajo de las piedras. ¡Mira qué bonito!, ¡cuánto color! Pero te das cuenta de que es una basura, que toda esta gente va de pastelona, que en realidad a la mitad de la gente ésta le importa un huevo si se hace una radio libre, le importa tres pimientos que se esté haciendo un periódico alternativo y todo lo que sea contracultura y *underground* solamente en la estética y en el sonido, pero todo lo que sea moverse por debajo nada, ¿no? O sea, sacan las crestas, pero no se mojan los dedos... Pero es igual. La gente tiene mucha imaginación y saldrá otra cosa

para romper los esquemas. Imagina que uno va de punk, otro de *heavy*, de *rocker*, de dadaísta, de revolucionario de principios de siglo... un montón de personalidades puedes escoger; y, si no te gusta ninguna, pues te inventas tú una, que es lo bonito.

La inserción del tiempo biográfico en el tiempo histórico se modela en la identidad generacional, expresión simbólica de la «brecha» cultural frente a padres o hermanos mayores:

Esto es muy fuerte, es un cambio de cultura total y, bueno, mientras a mi madre le gustan las flores y Estrellita Castro, pues a mí los Sex Pistols. Y ¡ya verás qué tendrá que ver una cosa con la otra! [...] No sé cómo pasa, pero la mayoría de la basca, de los progres, de la gente que son de izquierdas, al final consiguen algún sitio, enrollarse, tienen pasta, y viven de puta madre y son muy felices, no sé cómo se lo montan, que te siguen puteando, pero con un aire más progre, ¿no? No sé, pues mi hermano es de este tipo.

Y, finalmente, está el tiempo prospectivo, un futuro que tal vez no exista como proyecto, sino como metáfora:

¿Cómo me planteo el futuro? Ja, ja. Futuro ninguno, muy negro. Yo no me planteo el futuro. Yo estoy viviendo ahora y no tengo por qué mirar adelante. Puedo mirar un futuro muy próximo de aquí a dos meses como mucho. A lo mejor, me estoy planteando lo que voy a hacer el mes que viene para irme de juerga, para irme a sanfermines y de excursión por ahí. Pero que no me puedo plantear nada más. Por mucho que me lo plantee, no va a ser como yo quiera. O sea, dejar correr las cosas. Vas a vivir y vas a vivir igual, ¿no?

Cronotopos juveniles

El cronotopo hace concretos los acontecimientos narrativos, los convierte en algo encarnado, con sangre y flujos en sus venas. Un acontecimiento puede comunicarse, pueden darse datos precisos sobre el lugar y momento en que sucedió [...] El cronotopo posibilita

la base esencial para la representación de los acontecimientos. Y ello se debe precisamente al incremento especial de densidad y concreción de los marcadores de tiempo —el tiempo de la vida, el tiempo histórico— que ocurren en el seno de áreas espaciales bien delimitadas.

(Bakhtin, 1994: 25)

La historia de vida de Félix sugiere el interés de analizar el propio relato como una construcción cultural que vincula las condiciones sociales con las imágenes simbólicas en un proceso de generación de identidades (personales, generacionales, ideológicas, de clase y de género). Las categorías de tiempo y espacio permiten «fragmentar» esas identidades para luego recomponerlas, integrar en una misma unidad las dimensiones «etic» y «emic» de toda historia de vida; y, asimismo, permiten «leer» una biografía no como un universo aislado ni como un microcosmos representativo del conjunto, sino como un «punto de mira» a partir del cual se expande la red del teatro sociocultural.

Fue Mijail Bakhtin (1994) quien tomó prestado de la física el término «cronotopo» (literalmente, «tiempo-espacio») para aplicarlo a la intrínseca conectividad de relaciones temporales y espaciales expresadas artísticamente en la literatura. El espacio y el tiempo son dos dimensiones fundamentales de la experiencia humana que estructuran los referentes simbólicos de cada cultura y orientan a los individuos en su biografía. Como categorías «naturales», se manifiestan en situaciones «objetivas» (lugares físicos, ritmos horarios), pero toda cultura o subcultura los codifica de una manera determinada, atribuyéndoles determinadas funciones y significados. La clave de este proceso de codificación es el establecimiento de límites respecto a los cuales los individuos o grupos sociales marcan sus identificaciones y sus diferencias, construyen su identidad social (Romaní *et al.*, 1986; Berger y Luckman, 1983).

En la historia de vida, el espacio suele organizarse a partir de una serie de círculos concéntricos que parten del sujeto, ya sean de tipo físico (habitación, espacio doméstico, barrio, espacio local y supralocal) o social (familia, red de parientes, red de vecinos y amigos, red de relaciones institucionales). La dimensión espacial da pie a una serie de polaridades: espacio privado versus espacio público, espacio estatal versus espacio civil, espacio institucional versus espacio de ocio. En cada nivel, se transmiten determinadas convenciones, símbolos, valores; tienen lugar rituales más o menos formalizados de integración/exclusión. Cada nivel comporta códigos de conducta específicos (determinados comportamientos privados no son aceptados en un espacio público). La intensidad de las relaciones sociales depende del eje central en que cada individuo ubica su cotidianidad, desde los ámbitos íntimos de tipo afectivo y discrecional hasta los lugares más abiertos y coactivos donde tienen lugar actividades regulares y jerarquizadas (aunque a veces el espacio familiar puede convertirse en lugar de control, y los espacios públicos de ocio en lugares íntimos). El tiempo, en segundo lugar, se organiza también a partir de dimensiones inclusivas: tiempo cotidiano, semanal, calendario, biográfico, generacional, histórico. La dimensión temporal estructura diversas oposiciones duales: tiempo institucional (académico o laboral) versus tiempo festivo, tiempo colectivo versus tiempo individual, tiempo de silencio (para escuchar música en la habitación) versus tiempo de ruido (para ir a un concierto o bailar en el local de moda), tiempo repetitivo (ejercicios físicos, ritmos escolares y laborales, hábitos de consumo) versus tiempo de ruptura (fiesta, transgresión, viaje), etcétera. La organización de la jornada, las rutas del fin de semana, la planificación de los viajes, los momentos cruciales en el ciclo vital, los acontecimientos generacionales no se dejan al azar, sino que se elaboran culturalmente mediante rituales más o menos formalizados que se reflejan en la memoria simbólica de la biografía.

Creemos haber sugerido, a lo largo del ensayo, aunque sea de manera indiciaria, la potencialidad de aplicar el concepto de cronotopo al estudio autobiográfico de las culturas juveniles. De

entrada, las historias de vida pueden considerarse como una variante del relato (pese a basarse en acontecimientos y lugares reales, reflejan la capacidad de fabular del narrador, quien recrea su biografía mezclando espacios y tiempos interconectados). Asimismo, la historia de las culturas juveniles puede verse como una historia de creación de cronotopos: la lucha real y simbólica por la conquista de universos espacio-temporales específicos; una historia de apropiaciones y olvidos en torno a lugares y momentos significativos para cada generación de jóvenes y para cada historia de vida.⁵⁶

Bibliografía

Bakhtin, M. (1994). «Forms of time and of the chronotope in the novel», en *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin.

Benjamin, W. (1980 [1929]). *Immagini di città*, Einaudi, Turín.

Berger, P. y Luckmann, T. (1988). *La construcció social de la realitat*, Herder, Barcelona.

Feixa, C. (1990). *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989)*, tesis doctoral, Estudi General de Lleida, Universitat de Barcelona, Lleida.

— (1985). *Joventut i identitat. Assaig d'etnologia de la joventut a Lleida*, tesis de licenciatura, Universitat de Barcelona, Estudi General de Lleida, Lleida.

Feixa, C., Leccardi, C. y Nilan, P. (Eds.). (2016). *Youth, Space and Time. Agoras and Chronotopes in the Global City*, Brill, Boston y Leiden.

Ferrarotti, F. (1981). *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari.

Gamella, J.F. (1990). *La historia de Julián*, Popular, Madrid.

Romaní, O. (1982). *Droga i subcultura. Una història cultural del «haix» a barcelona*, tesis doctoral, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, Barcelona.

Romaní, O.; Contreras, J.; Homs, O. y Feixa, C. (1986). *Projecte per a l'estudi de la joventut a l'àrea metropolitana de Barcelona*, Caixa de Barcelona, Mimeo, Barcelona.

54. Este texto fue inicialmente presentado como comunicación en el *V Congreso de Antropología* (Alacant, 1990). Con posterioridad se publicó en Feixa, C. (2000). «Los espacios y los tiempos de las culturas juveniles», en G. Medina (ed.), *Aproximaciones a la diversidad de lo juvenil*, México, El Colegio de México, págs. 45-60.

55. La historia de vida completa de Félix se publicó con posterioridad (Feixa, 1998).

56. Recientemente he desarrollado con mayor profundidad la imaginación cronotópica en la obra colectiva *Youth, Space and Time* (Feixa, Leccardi y Nilan, 2016).



Foto 3. Guillermo, durante la entrevista
(Foto: Carles Feixa).

5. Las historias de vida como utopía: el peregrino indignado⁵⁷

Carles Feixa, Maurício Perondi y Guillermo Castro

Introducción

Afirman los Utópicos que la naturaleza misma nos prescribe una vida agradable, es decir, el placer como meta de todas nuestras acciones.

(Tomás Moro, *Utopía*, 1516)

Hemos establecido peregrinaciones, relaciones comerciales y embajadas.

(Tommaso di Campanella, *La ciudad del sol*, 1623)

Organizamos giras o visitas a las distintas ciudades principales del reino, donde según pasamos hacemos públicas las invenciones nuevas y útiles.

(Francis Bacon, *New Atlantida*, 1627)

La ciudad indignada es una urbe al mismo tiempo tópica y utópica. En la tradición filosófica renacentista, y también en la socialista decimonónica, la crítica de la ciudad realmente existente —de la «topía»— se expresa en forma de ciudad imaginaria —de «utopía». Los campamentos surgidos espontáneamente tras el 15M en la mayoría de ciudades españolas tienen algo de micropolis utópica, de lugar imaginario donde el *placer* —entendido como la búsqueda de una *vida agradable*, en términos de Tomás Moro— es la meta de todas las acciones; donde se ensayan otras reglas de vida, otras maneras de funcionar en sociedad; donde todo es, si no posible, al menos imaginable. Pero, al mismo tiempo, los campamentos construyen micropolis tópicas, reales, humanizadas (y algo caóticas), donde poder vivir durante unas semanas, apropiándose simbólica y prácticamente de las plazas centrales de las ciudades,

urbanizándolas precariamente de forma muy distinta al modelo de la plaza dura que floreció en la época de la autarquía franquista —y también en la del *boom* inmobiliario—, creando espacios de la nada; marcando con cintas adhesivas calles y plazas, lugares públicos y comunitarios; consiguiendo alimentos para subsistir; organizando asambleas y comisiones; recibiendo simpatizantes, visitantes, periodistas (y antropólogos), y comunicando lo que sucede en las plazas a la ciudad mayor y al mundo, cara a cara o a través de las redes sociales, de la ciudad virtual.

Una de las más célebres utopías renacentistas se llamó precisamente *La ciudad del sol* y fue escrita por el pensador italiano Tommaso di Campanella en 1623. En ella, se describía una ciudad en la que gobernaban los filósofos, en la que se compartía todo, y en la que la desigualdad y el conflicto social habían desaparecido. En el 15M, Sol es el prototipo de ciudad indignada, de micropolis utópica que se convierte en microcosmos, en representación a pequeña escala del mundo, del pequeño mundo de los indignados madrileños y españoles, y del gran mundo de los movimientos por una globalización alternativa. Por ello, la Ciudad de Sol se convirtió durante un mes en el epicentro de la nueva Utopía que se pretende construir, aunque sea de forma provisional y precaria. Como describe el testimonio una joven que acampó en Sol desde el primer momento, el campamento era «una pequeña ciudad» improvisada, pero muy organizada; con todo lo que las utopías renacentistas plantean que debe tener una ciudad ideal: democracia participativa, igualdad, vida en común, planificación del espacio, reparto del trabajo, abolición de la propiedad privada, etcétera.⁵⁸

Las utopías no son sin embargo islas o lugares aislados. Moro, Campanella y Bacon las conciben como ciudades ejemplares que deben servir para «colonizar», primero, su entorno inmediato y, después, el resto del reino y del mundo. Ello se hace mediante el ejemplo, pero también mediante el proselitismo. Campanella concibe una delegación de profetas (peregrinos), comerciantes (mercaderes) y políticos (embajadores) que recorre el reino para

proclamar los progresos de *La ciudad del sol*. Y Bacon propone organizar giras o visitas para difundir los avances sociales y científicos de su *Nueva Atlántida*. De la misma manera, los indignados del 15M imaginaron varios mecanismos para difundir su Utopía por todo el Reino (el presencial y el virtual), pero también para recoger los problemas y quejas de la sociedad de la que formaban parte. Uno de ellos fue la Marcha Popular Indignada que tuvo lugar en julio de 2011.

El Camino de Sol

Caminante no hay camino, se hace camino al andar.

A. Machado

(#marchapopularindignados, 25/07/11)

Vamos despacio pero vamos lejos.

(Pancarta de la Marcha Popular Indignada)

El sábado 23 de julio de 2011, Guillermo, un joven estudiante de Lleida que había estado acampado desde que se inició el movimiento en su ciudad natal, llegaba a Madrid tras recorrer durante dos semanas 315 km caminando en una de las seis columnas que durante las últimas semanas habían cruzado la península ibérica. La denominada Marcha Popular Indignada se había concebido como una original manera de clausurar la ocupación de centenares de plazas en toda España y tenía como meta la Puerta del Sol de Madrid, la primera plaza en ser ocupada, donde se sitúa el km 0 de todas las carreteras nacionales. En el camino —que en cierta manera iba de la España urbana periférica al centro, pasando por la España rural mesetaria—, se pretendía recoger las realidades y necesidades de la población y llevarlos al ágora de la democracia participativa. En cada una de las etapas del recorrido, se convocaban asambleas y los caminantes indignados

recogían las demandas locales en un cuaderno con la intención de entregarlo al final del recorrido en el Congreso de los Diputados.⁵⁹

Nos encontramos con Guillermo el 1 de marzo de 2012 en la facultad donde estudiaba. A primera hora, nos avisó de que igual llegaba tarde, pues había ido a un intento de desahucio por impago de la hipoteca en un barrio obrero de Lleida (que gracias a la solidaridad de la plataforma Afectados por la Hipoteca finalmente no se ejecuta). La entrevista se desarrolló en la sede del consejo de estudiantes, que en esos días estaba muy activo a raíz de la huelga estudiantil del día anterior (los estudiantes habían salido a la calle reivindicando la educación pública y en solidaridad por la represión policial en Valencia). El despacho estaba lleno de objetos de la manifestación, pancartas, recortes de periódicos y una serie de aforismos de distintos pensadores que constituían un buen reflejo del magma ideológico que nutre al movimiento: Saló, Kant, Marx, Bakunin, Durruti, Camus, Stirner, Malcom X, Chomsky, Porto Alegre, Atenas, etcétera. La acampada en Lleida empezó el 18M y se mantuvo hasta julio de 2011 —pese a que fue la primera en ser desalojada por las fuerzas del orden, enseguida se volvió a ocupar—. La parte más interesante de la entrevista se centra en la participación en la Marcha Popular Indignada. Cual modernos peregrinos laicos, los caminantes indignados hicieron camino al andar, recorriendo los pueblos de Aragón y Castilla, haciéndose eco de las reivindicaciones populares —que Guillermo fue recogiendo en un cuaderno—. El 22 de julio llegaron a Madrid y el 23 entraron agotados y triunfantes en Sol, donde fueron recibidos por los indignados madrileños. Lo que sigue es el relato de Guillermo sobre los dos meses de la acampada y las dos semanas de la marcha, con referencias a los antecedentes y consecuencias de esta experiencia en su historia de vida.

El 15M en una ciudad media

Me llamo Guillermo y soy miembro del movimiento 15M de Lleida. Antes del 15M, realmente no había estado en ninguna organización,

estuve en varios voluntariados, fui monitor de niños inmigrantes para darles actividad extraescolar, después estaba en una asociación para personas con discapacidad física. Eso fue en el bachillerato, después me metí en un ciclo formativo de grado superior de integración social y a través de aquí me metí en el ámbito social. Mi familia es de clase media. Mi madre es de Cuenca, mi padre de Ciudad Real. Mis padres, por motivos de trabajo, vinieron aquí a Lleida y, bueno, yo nací aquí. Soy el único catalán de la familia. Vivo en el barrio de Cappont.

Bueno, yo realmente empecé con la campaña «No les votes», que fue una movilización realizada por Internet. Aquí no tenía contacto absolutamente con nadie, entonces me moví un poco solo, un poco por mi cuenta, colgando carteles por la facultad, concienciando un poco a la gente, fomentando votar a partidos minoritarios o el voto nulo, es lo que se pedía, para evitar el bipartidismo. Aquí, en Lleida, el 15M no empezó el 15M. Yo estuve siguiéndolo a través de Internet lo que pasó en Sol. El día 15 en Lleida hubo una manifestación, pero no empezó la acampada, el movimiento 15M no empezó este día aquí en Lleida. Después, a raíz de lo que pasó en Sol, el desalojo que hicieron, el 16 ó 17 empezamos a movilizarnos por la red. Yo empecé a buscar por Twitter y Facebook a ver si había alguien aquí en Lleida moviéndose para hacer algo, una acampada, porque todas las ciudades habían empezado a movilizarse en solidaridad con lo que había pasado en Sol. Me dio por buscar en Twitter, busqué por casualidad «#acampadalleida» y vi que había gente que decía: «Ostras, ¿por qué no montamos una acampada en Lleida?». Y ahí me apunte: «Sí, sí, vamos a movernos». Estuvimos ahí hablando varias horas y decidimos montarlo. El Facebook se utilizó para hacer difusión, pero había gente organizando por detrás por Twitter, sobre todo. Yo no conocía absolutamente a nadie. Después, como estuvimos ahí en la acampada, por la foto de perfil me sonaban un poco: «Ah, tú eres tal», «Sí, sí». El Twitter funciona por *hashtag*, entonces tú pones ahí un tema #acampadasol, tú hablas lo que quieras y todos los que están hablando de ese tema, de ese *hashtag*, te saldrán. El nuestro era #acampadalleida. Todo lo

que hablábamos: «Ah, vamos a hacer una acampada». Y toda la gente ponía un mensaje ahí, a través del *hashtag* ése. Posteriormente, sí que se empezaron a hacer grupos, en el Facebook, en el Twitter, para organizarlo un poco mejor. Pero realmente empezó todo con este #acampadalleida. La gente se sumó a título individual, y con un poco de gente lo organizamos y el día 18 acampamos ahí. Seguíamos un poco lo que hacían ellos [en Sol y en Cataluña], pero no igual, pues no era tan multitudinaria como la de ellos.

#AcampadaLleida

Yo no conocía absolutamente a nadie con quien estaba hablando, con quien lo estaba montando, pero estaba decidido a hacerlo y lo hicimos. Quedé con una chica, ella no sé si es abogada exactamente, pero llevaba todo el tema legal; fuimos a firmar para hacer un blindaje legal para la acampada. Eso implicaba tener tres firmantes, yo era uno de ellos y ese blindaje legal [nos permitía] estar de forma legal acampados en [la plaza] Ricard Vinyes, siempre y cuando hubiera un mínimo de diez personas y que hubiera tres o cuatro personas que controlaran que no hubiera altercados. Y bueno, quedé con esta chica, firmamos el blindaje legal, lo imprimimos y yo lo entrego al Ayuntamiento. No sé si fue ese mismo día o el siguiente, fuimos a la manifestación de la UGT y CCOO.⁶⁰ Pues en esa misma tarde, justo después de la manifestación, convocamos a la gente a las 8 [de la tarde], a quien quisiera acampar... Eso fue el día 18, creo. Nosotros queríamos hacerlo el lunes, pero vimos que era muy precipitado, necesitaba difusión y bueno, vamos a hacerlo el [miércoles] 18. Hicimos difusión en clase, en una exposición de un trabajo aprovecho y digo que vamos a hacer una acampada, pongo un cartel #acampadalleida. Pues ese mismo día decidimos hacer una asamblea general y después quien quisiera quedarse a acampar, que se llevara su saco de dormir, esterilla y, bueno, yo llevé todo mi equipo. De toda la gente que estaba en la manifestación, hubo bastante gente que vino [a la asamblea, pero] gente dispuesta a dormir poca en realidad.

Hubo una serie de personas que dijeron que habían estado mirando varios sitios y que el mejor lugar para hacer una acampada [era la plaza Ricard Vinyes]. Era bastante céntrico, bastante amplio. Había otros sitios quizás mejores, con más sombra, pero eran muy apartados y nos interesaba que fuera lo más céntrico posible. Yo era la primera vez [que acampaba] en una ciudad. Bueno, en realidad hice Interrail y dormir en una estación sí que he dormido, pero como esto no lo había hecho antes. Después, hicimos asamblea, la gente no estaba acostumbrada con las asambleas. Había un montón de gente como yo, que nunca había estado de esa manera reunida ahí en el suelo, en círculo, por turnos de palabras... [Fue] un poco caótico, pero una buena experiencia. Había muchos jóvenes, también mucha gente mayor, pero acampados, gente que se quedara a dormir, éramos todos jóvenes. Durmiendo ahí en la plaza, quizás en la primera noche fuéramos unos 20 o 30. [En la asamblea] muchos, quizás unas 200 ó 300 personas, toda la plaza estaba llena. Recuerdo que llegamos a las 8 [de la tarde] para hacer la asamblea y después la gente se fue yendo y nos quedamos los que llevábamos esterilla y saco de dormir. Fue algo montado por nosotros y no era de ningún sindicato y ver una cosa que has montado tú y ver ahí un montón de gente, sin la presencia de una organización sólida, sentí bastante emoción.

Nos organizamos por temas, desde el primer día. Nos dividimos en grupos, de interesados en política, en educación, deshaucios, sistema electoral y no me acuerdo qué más había. Yo me fui con el grupo de educación, ya que estaba haciendo magisterio. Fue muy caótico al principio, pero sirvió para hablar de todo, de política, que nunca se había hecho antes, que sólo se había quedado en una charla en el bar o en cualquier sitio, pero organizarse para hablar sobre aquello, no lo había visto nunca. Al principio, eran asambleas que ocurrían de forma independiente, se aprovechaban las asambleas para trabajar temas, después hicimos el consenso de mínimos, cada día habíamos de salir con un consenso de mínimos para enviar a Sol y trabajábamos a partir ahí, que eran tres puntos básicos: la reforma del sistema electoral para evitar el bipartidismo,

después el tema de la banca, de las hipotecas, y no me acuerdo del otro punto ahora. Bueno, estuvimos montando el equipo, consensuando en qué puntos todos estaban de acuerdo, en qué puntos no. Hubo muchos problemas porque hubo gente que quería tirar las asambleas hacia su beneficio, sobre todo con los independentistas, porque ahí lógicamente no era la lucha para eso. Había gente que quería hacer una comisión de autodeterminación, pero conseguimos que al final se fueran porque allí no tenía cabida; es como si hubiera grupos de comunistas o de anarquistas; queríamos buscar aquellos puntos que nos unían a todos y costó muchísimo, costó muchas asambleas, consensuar tres puntos mínimos que nos unieran a todos; hubo gente que se cabreó. Bueno, las asambleas funcionaban así.

Había un grupo que se dedicaba a la organización de la acampada. Había una comisión de alimentación, que eran los que se encargaban de la logística de la comida y de preparar la cena. Yo estaba en esta comisión y en la de limpieza, que eran los que se encargaban de dejar la plaza limpia; con varias escobas, después de las asambleas barrían, limpiaban todo, se aseguraban de que la cocina mantuviera unas condiciones de higiene mínimas. También había una comisión de comunicación, de difusión. Cada uno iba por lo que sabía hacer mejor o por lo que le interesaba. Era a finales de mayo, principios de junio, hubo sobre todo toldos colgados de las farolas, para hacer un poco de sombra durante el día, porque tenía que haber durante las 24 horas alguien ahí, tiendas de campaña en realidad no hubo muchas: los que podíamos dormíamos dentro de la estructura y después afuera, en los escalones también se ponía gente, tiendas de campaña no hubo hasta después... Venía sobre todo gente que simpatizaba con el movimiento y nos traía bolsas de comida, nos daba ánimos, nos decía: «¡Venga, seguid con la lucha, estamos con vosotros!». Sobre todo gente mayor, iban a comprar al OpenCor, que estaba al lado, compraban bebida, comida, había tanta comida que no la podíamos acabar. Compramos algunas neveras para guardar la comida fresca y era brutal toda la comida

que había ahí. A mí me gusta cocinar y me puse en la cocina a preparar las cenas y todo.

El desalojo y el final de la acampada

Al principio, se hacían cada día las asambleas, hasta que se levantó la acampada, no me acuerdo qué fecha fue. Antes de que nos desalojaran, estábamos pensando en levantarla porque éramos siempre los mismos, estábamos todos reventados y ya nos estaba afectando nuestra vida personal y ya había cumplido su función: «Seguimos con las asambleas, pero la acampada la levantamos». Pero, justo al día siguiente de decidirlo, pasó lo del desalojo⁶¹ y como hubo una respuesta tan bestia de la ciudadanía, que fueron a la manifestación improvisada 2.000 ó 3.000 personas, pues decidimos: «¡Adelante: continuamos con la acampada!». [El desalojo] fue bastante brutal. Apareció la policía sin decirnos absolutamente nada de por qué estaban ahí y nosotros por prevención hicimos un círculo, una cadena humana alrededor de la acampada, nos cogimos del brazo, sin saber lo que iba a pasar porque nadie nos notificó por qué estaba allí la policía. Y, bueno, ya empezaron a arrastrarnos por el suelo, algunos a golpearlos, a coger todo lo que había por ahí: portátiles, sacos, mochilas, el carro de la basura, a tirarnos todo. Yo les pedí a los *mossos* que por lo menos nos dejaran la comida, que la llevásemos a un comedor social, que había mucha comida en buen estado, que no tiraran la comida, por favor, pero no hicieron caso y fue todo a la basura. También teníamos un montón de firmas, teníamos un manifiesto con firmas de la gente que iba pasando por la acampada e iba firmando, y todo se fue a la basura. También el dinero que teníamos, de donaciones que iba haciendo la gente, me parece que se recuperó, pero al final desapareció igualmente, no por la policía, sino por una persona que aprovechó este momento para llevarse el dinero. Nos sacaron a rastras de ahí. Ya después nos enteramos de que estaban ahí por una cuestión de higiene y que querían limpiar simplemente. Quizás hubieran podido decirnos: «Dejadnos levantar la acampada, dejad limpiar». Pero nadie nos dijo nada, simplemente

entraron ahí a la fuerza. En Barcelona sí que fue la policía y les dijeron que sólo querían limpiar y pues sí que la gente se resistió, hicieron barreras y pasó lo que pasó. Aquí en Lleida no nos notificaron, sólo después, cuando ya estábamos todos por el suelo. Yo tuve suerte, a mí sólo me cogieron de los brazos, me arrastraron y me tiraron fuera; pero hubo gente que quedó con heridas, la cogieron del cuello y, al final, hubo dos personas en la comisaría, quedaron detenidas.

Después del desalojo, fuimos delante de la comisaria de los *mossos d'esquadra* a hacer presión y ahí ya fue también un poco de pánico porque nos rodeó la policía al grupo que fuimos ahí a protestar para que liberaran a los que habían detenido, los antidisturbios salieron y bloqueraron el camino para que no pudiéramos salir. Estuvimos ahí unas tres o cuatro horas rodeados sin poder salir ni hacer nada. Después, hasta que los soltaron, declararon y ya salieron de la comisaria y la gente volvió a la plaza, comimos todos juntos, nos trajeron lo que había quedado de la comida que teníamos ahí en la comisión de alimentación y comimos. Esa misma tarde hicimos una macromanifestación de 2.000 personas. Y decidimos: «Vamos a volver a montar la acampada». Unas personas compraron unos toldos... Y justo aquella noche volvimos a ser los de siempre, un montón de gente, incluso más que al principio. Continuamos varios días más, hasta no sé qué día de junio, el 15J creo. Nos quedamos una semana o dos, pero hubo un momento que ya había muy poca gente dispuesta a dormir ahí cada noche. Habíamos dado ya una respuesta y decidimos levantar el campamento y continuar con las asambleas.

La Marcha Popular Indignada

La Marcha Indignada fue en julio.⁶² Hacía tiempo que se estaba hablando de organizar una marcha, con varias columnas por toda España, y se iban juntando y llegar todas a Madrid. Había una columna noroeste, noreste, sudeste, sudoeste... no me acuerdo cuántas había. Fue por Internet sobre todo. Y, bueno, llegó a Lleida,

se empezó a hablar, había gente que decía que sí, a mí en principio me parecía una locura: «Sí, vamos, 300 km» «¡Es mucho, eh!» «Bueno —dije— ya me lo pensaré». Y cuando llegó el momento de decidirlo en una asamblea: «A ver, ¿cuánta gente está dispuesta a ir a Madrid caminando?». Y bueno, al final, en un momento de locura, dije: «Venga, yo sí». En principio, había por lo menos seis personas que querían hacer la columna desde Lleida. Queríamos hacerla desde Lleida, luego juntarnos con los de Zaragoza y paralelamente con los de Barcelona juntarnos todos en Torrejón, y llegar a Madrid con varias columnas. Ésta era la idea principal. Éramos seis personas dispuestas y estuvimos hablando para hacerlo viable porque había que atravesar los Monegros —es un desierto que está aquí al lado, antes de Zaragoza, no hay ningún sitio donde parar, en un día o dos se puede hacer, pero era una locura atravesarlos en julio—. Y, bueno, al final una persona dijo no, otra no, y finalmente me quedé sólo yo, el único dispuesto a hacerlo. Yo no tenía ni la experiencia ni la capacidad para llegar a Zaragoza solo. Así que me dieron la opción: «Pues mira, los de Zaragoza van a salir unas 50 personas, vas en tren hasta Zaragoza y te vas con ellos». Dije que sí, porque creía que era importante que saliera alguien de la acampada de Lleida. Me puse a preparar la mochila y el día, no sé exactamente cuál fue, en julio, pues fui en tren a Zaragoza, no conocía a nadie, en plan aventura. Una persona me fue a recoger y llegamos a una asamblea de barrio y me presentaron a la otra persona que iba a acompañarme, que de las 50 personas había quedado sólo una: un asturiano que estaba ahí en Zaragoza trabajando. Yo me quedé sin saber si coger un tren y volver porque dos personas era una locura. Bueno, hablé con el chaval y decidimos «¡Vamos a intentarlo!». Ese día hubo una acampada en Zaragoza en solidaridad con los marchantes. Esa misma noche apareció otro chaval, que se había salido de la marcha de Barcelona y se juntó con nosotros, haciendo autostop. Bueno, ya éramos tres personas dispuestas a llegar hasta Madrid.63

Al día siguiente, a las 6 de la mañana, nos levantamos de la acampada, que estaba en una especie de castillo que hay ahí, hubo

gente que nos acompañó hasta La Muela, que era el primer punto. Se intentaba encontrar un sitio donde poder dormir y protegernos y nos decían: «Pueden ir por ahí, hay un poco de campo». Había gente que nos acompañaba, sobre todo, por la logística. El chaval de Barcelona llevaba una tienda, el chaval de Zaragoza y yo dormimos al raso, pasamos un poco de frío, pero bueno. Ahí ya nos quedamos los tres solos. [El primer día] fue el más horrible de todos, que nos perdimos en la autopista, desde La Muela a Épila. En principio, teníamos que ir por un sitio, pero nos perdimos porque fuimos sin mapa y sólo con las indicaciones que nos iban dando por teléfono desde Zaragoza; y, bueno, nos perdimos, tuvimos que cruzar la autopista, caminar un montón, ya no sabíamos si íbamos por el camino correcto o no, si teníamos que volver, nos quedamos sin agua; en una etapa de unos 30 km, hicimos unos 50, y encima por sitios que no había nada, ningún bar, ninguna gasolinera donde poder parar, no sabíamos si seguir por ahí o volver para atrás, fue un poco desesperante. Pero al final, después de unas seis horas caminando, conseguimos llegar, casi reventados, no podíamos ni caminar. Bueno, pudimos llegar, organizamos una asamblea con la gente de allí, incluso vino el alcalde a aquella asamblea, estuvo muy bien, hablamos con la gente y hubo dos personas de aquel sitio que se sumaron con nosotros, con eso ya fuimos cinco personas en aquel momento. Otra gente se iba juntando, hacían unos cuantos kilómetros para acompañarnos. Bueno, al día siguiente fuimos al siguiente punto y fuimos así organizando asambleas...

En estos sitios no había movimiento 15M: a no ser que desde Zaragoza hicieran vínculos, teníamos que hacer enlaces con la gente de cada pueblo, tener al menos un contacto y, bueno, intentar organizarlo; después, la furgoneta que llevaba el tema logístico llegaba al pueblo, ponía carteles por todo el pueblo, decía que habría asamblea en la plaza tal a las 8 h. Entonces, nosotros llegábamos caminando y ya lo teníamos más o menos montado. Cuando llegábamos, había gente que nos recibía, nos daba de comer, nos ofrecían ir a su casa para darnos una ducha y sí que lo agradecíamos, porque aquella etapa fue muy dura.⁶⁴ Después,

hacíamos una asamblea, dormíamos donde nos dejaban: si el Ayuntamiento nos facilitaba un sitio, un pabellón, cualquier sitio, pues dormíamos allí. Había Ayuntamientos, del PP sobre todo, pues que no [nos facilitaban alojamiento], entonces nosotros teníamos que dormir en la calle. Siempre había gente que en los pueblos, después de las asambleas, se animaba y decían: «Los acompaño al siguiente pueblo», para que no nos pasara como la vez que nos perdimos por la autopista, que fue una locura. Entonces, había gente que para no ir por autopista nos conducía por caminos secundarios, básicamente dependíamos de la bondad de la gente... Caminar por asfalto es muy, muy, muy duro, sobre todo en verano. Las rodillas quedaban machacadas, los pies quemados. Y pues había gente que nos decía: «[Hay] un camino paralelo a la autopista, puedes ir por aquí». Nos acompañaban, nos daban indicaciones, un poco eso.

Otra vez sí que hicimos 50 km o incluso más, hicimos dos etapas en un día, porque llegamos a un pueblo, no me acuerdo cómo se llamaba, cercano ya [a Madrid], dentro de Castilla-La Mancha. Y en aquel pueblo no hubo manera de mover asamblea, el alcalde no nos proporcionó ningún sitio, no sabíamos lo que íbamos a hacer, vimos que no servía para nada estar ahí y decidimos hacer la etapa que nos tocaba hacer al día siguiente este mismo día, para poder llegar un día antes a Guadalajara y tener dos días para descansar, porque nos hacía mucha falta la verdad. Hubo dos personas que acabaron lesionadas, sobre todo por los pies, por sobrecarga muscular, y acabamos haciendo esa etapa dos personas. Se nos unió una chica francesa, desde Francia empezó a seguir el movimiento y estaba tan interesada que al final pilló un bus y se vino a España para hacer la marcha. Al principio, se iba a juntar con Barcelona, que era la más famosa, la nuestra era en realidad muy poco conocida porque eran dos personas o tres y vio que quizás era más interesante porque era más íntima, al final fuimos como una familia y, bueno, se juntó con nosotros. Estar tantos kilómetros y tan juntos, siempre la misma gente, quedamos como una familia, todavía seguimos en contacto, sigo yendo a Zaragoza a visitarlos.

[Hablabamos de] mil cosas, aprendí muchísimo de todos. También se nos juntó un hombre con 78 años, Antonio se llamaba, nos acompañó un buen trozo. Aquel hombre era espectacular: iba con su bastón, incluso nos metía prisa. En algún momento, tuvo que volver porque tuvo un problema familiar, pero después se volvió a juntar y llegó a Madrid con nosotros también. Me marcó ese hombre. [Era] de algún pueblo de Aragón, no me acuerdo cómo se llama. Nos ha invitado a ir, pero no he podido todavía.

Escuchando los problemas de la gente

Mucha gente [comparaba la marcha con el Camino de Santiago], pero el Camino de Santiago tiene connotaciones religiosas. Y yo no me lo tomé como un Camino de Santiago, sino como una marcha con mucho más sentido que ir a Santiago, era ir pueblo por pueblo escuchando los problemas de la gente que había en cada pueblo; yo me llevé una libreta e iba apuntando todo lo que se hablaba en las asambleas, sobre todo fomentar las asambleas en cada pueblo, porque había pueblos tan pequeños que no sabían ni lo que era el 15M ni quién éramos nosotros: «¿Quiénes sois? ¿Qué queréis?». Y fue superimportante poder recoger y poder llevar todos los problemas que habíamos recogido a Madrid, se hizo una lista de todos los problemas que había en cada pueblo, sobre todo temas de soberanía alimentaria, pues he oído a muchos campesinos que no cubrían ni los costes de producción, éste era el mayor problema que había, después de especulación, de caciquismos, escuchamos cada movida que era impresionante.

Hubo de todo. Hubo gente sobre todo muy agradecida que nos cogía, nos llevaba a su casa a darnos de comer, a darnos una ducha, y gente que nos insultaba, que iba a las asambleas a romperlas básicamente, pues hubo de todo. Creo que el mayor sentimiento de apoyo que tuvimos quizás fue en Calatayud, que ahí nos recibió una chica, nos acompañó hasta un pabellón, habían alquilado el pabellón para nosotros, habían preparado comida caliente, un montón de bebida, o sea fue brutal, había un montón de

gente ahí aplaudiéndonos y quizás fue donde nos sentimos más a gusto [por] parar ahí, descansar un poco, comer caliente porque siempre comíamos lo que podíamos, lo que comprábamos en el supermercado, o lo que nos daban, un bocadillo o lo que pilláramos por ahí y lo agradecemos muchísimo. Hubo gente que decía: «Pues sí, venid a mi casa, os ducháis, no sé qué, laváis la ropa». Es que en Calatayud también había movimiento del 15M, había gente simpatizante y nos dieron una bienvenida de la hostia. [De rechazo]: llegar a un pueblo donde gobernaba el PP y mandarnos a la mierda directamente, diciéndonos que nos buscáramos la vida y que acampáramos en la puta calle, que no nos iban a facilitar nada; y pues asambleas que organizamos nosotros y que no vino nadie, nos miraban mal o soltaban algún comentario «es que no tenéis...» o «perroflautas», cosas así. Insultos nos llevamos de todo; y pasábamos y ya está. Y eso, pues gente que se dedicaba a venir a las asambleas para romperlas y criticarnos y decirnos de todo.

Fue interesante estar en cada pueblo y escuchar a la gente, lo que me marcó más de todo fue lo que escuché en las asambleas, conversar con la gente, todo el tema de la especulación, del caciquismo. Por ejemplo, había un castillo muy guapo, que lo querían restaurar, ahí estaba el pueblo y arriba de la montaña había un castillo, en Almunia, ya entrando casi en Castilla. Y, pues, habían contratado a una empresa de un personaje famoso, relacionado con la corrupción, ahora no me acuerdo [de su nombre]. Pero bueno, dieron no sé cuántos millones para restaurar este castillo y desaparecieron con el dinero, todos los andamios ahí en el castillo. «Pues mira, como este castillo ya está destruido, si queréis podéis dormir ahí». Y pasamos la noche en el castillo. Y, después, en Río Jalón, había muchos problemas también, se quería hacer un trasvase, eso implicaba que mucha gente que tenía tierras, cultivos y cosas se iba a quedar sin agua, porque implicaba quitar agua a la gente que vivía del campo. Ésas eran las condiciones, de corrupción completamente, los permisos que había no estaban regulados, se había comprado al concejal y cosas así. Yo iba recogiendo en una libreta y en cada asamblea pasaba el acta, cogíamos todo lo que se

hablaba. Como los *Diarios de motocicleta* del Ché Guevara... Sobre todo, que realmente sí que se llevó al Congreso, se llegó a leer, lo leyó Llamazares, me parece. Yo no lo vi en la tele porque estaba en Madrid. Cuando llegamos a Madrid pues acampamos en el Prado y entonces nos acordonó toda la policía porque al lado del Prado está el Congreso. Y cuando te veían con pintas así, con la mochila y así, pues te decían: «Tú no pasas». Y tenías que dar una vuelta de la hostia para salir de ahí. Y bueno, había dos chavales de la marcha de Barcelona que tenían unos trajes, no sé dónde consiguieron los trajes, estaban bien vestidos y fueron ahí delante de la policía: «Vamos a un hotel que hay aquí al lado». Y los dejaron pasar, llegaron al Congreso no sé cómo y dieron la hoja con todo lo que se había recogido.

Creo que de hecho esta marcha se organizó un poco por este tema, porque claro el 15M se movía en las ciudades, en los pueblos se olvidó un poco. La gente del pueblo que estaba interesada en el movimiento tenía que desplazarse hasta la capital para poder formar parte del movimiento. Entonces, la idea era fomentar las asambleas en cada pueblo, donde se iba pasando, porque más o menos abarcaba a toda España, no se puede pasar por todos los pueblos lógicamente, pero por muchos sí. Y esto promoviendo el 15M, porque en las asambleas se insistía siempre: «Ahora nosotros nos iremos, pero vosotros podéis seguir reuniéndoos aquí y hablar sobre lo que estamos hablando». Y, bueno, no sé hasta qué punto cuajó en la gente. La idea principal era ésa y, sobre todo, recoger los problemas que había y llevarlos a Madrid. Ésta era la idea principal.65

La llegada a Sol

En total recorrimos 314 km, de Zaragoza a Madrid, en dos semanas o diez días, no me acuerdo. Había una [columna] de Barcelona que había salido antes, ésta era la columna noreste. La idea era ir las dos columnas paralelas y juntarnos en Torrejón, que es una ciudad que está cerca de Madrid. Después, había otra que salió de

Granada, otra de Teruel, otra del noroeste y del sur no sé cuantas había, de Valencia hubo una, me parece.⁶⁶ De Zaragoza en principio salimos tres, en algún tramo fuimos dos personas y además gente que se iba sumando, nos acompañaban una etapa o dos y después se iba porque trabajaban, tenían compromisos familiares y no podían hacer toda la marcha, pero nos apoyaban como podían. Y, ya por fin, en una ciudad, después de Torrejón, que era como un barrio de éstos que están en el extrarradio de Madrid, ya vinieron un grupo de personas de Lleida a sumarse con nosotros. En este momento, ya no éramos sólo los de Zaragoza, también los de Barcelona, y Teruel también se juntó, y llegamos al final, nos sumamos a las otras columnas y ya éramos un montón de gente, con las otras que vinieron desde el sur. Un montón, una burrada de gente, de Barcelona no sé si unas 200 personas caminantes [en total un millar podrían ser]. Según íbamos avanzando, se fue sumando gente, al final ya no sabías quién era de la marcha de Zaragoza, de Barcelona, de Madrid...

[El último día] fue brutal, ese día caminamos como nunca, recorrimos Madrid caminando y ya llegar a Sol que fue brutal, que tenían ahí todo decorado, habían puesto un montón de carteles: «Vamos despacio porque vamos lejos». Ése era básicamente el lema de la marcha. No me creía que había llegado ahí caminando. Fue bastante durillo, porque cuando llegas a Madrid no llegas a Sol. Es tan enorme aquello, teníamos que atravesar los barrios. Llegamos a Sol reventados ya, sin ganas de hacer nada, ni hacer asamblea, ni nada. Fue un rollo muy distinto, incluso yo no estaba muy a gusto, porque pasar de hacer una acampada para cinco personas a ser tanta gente, en parte estaba bien, pero acostumbrado a una cosa y pasar a hacer con tanta gente, con tan poca intimidación, era un cambio muy radical, pero bueno. Fue una locura, yo estaba tan cansado, había mil asambleas, había una asamblea para preparar la siguiente asamblea, que no se organizaban bien, que es normal tanta gente en realidad. Yo estaba acostumbrado aquí en Lleida que somos pocos y nos organizamos. Es que allí todo el día con asambleas, por la mañana, por la tarde,

por la noche; yo sólo quería descansar. Estuvimos unos tres o cuatro días acampados ahí, y al final yo me fui antes del tiempo; ya se había comunicado y yo no veía sentido en seguir ahí y al final me fui: me pillé un tren y me fui a Cuenca, pues mi familia estaba en Cuenca.

El 15O y la internacionalización del movimiento

Cuando levantamos la acampada [de Lleida], decidimos que cada día 15, para volver a recordar el 15M, haríamos una acampada ese día. Y, bueno, el 15O nos curramos muchísimo los carteles, no sé si has visto estos de guantes, con las caras de los políticos, nos lo curramos muchísimo, pasé horas pegando carteles por toda la ciudad, fue bastante bestia. Y, bueno, este día acampamos delante del Banco de España, pero fuimos muy pocos; sí, fueron bastante multitudinarias las manifestaciones, fueron unas 2.000 personas. Eso da mucha más fuerza porque [te das cuenta de que] no estás solo y que hay muchísima más gente en todas las partes que hacen lo mismo que tú, eso da muchísima fuerza, más ánimo a continuar luchando. Hay otra convocatoria, el 12 de mayo [de 2012], otra movilización mundial, pero yo no la veo como una manifestación, sino como un reclamo para tomar las calles otra vez y, de hecho, estoy intentando fomentarlo un poco en las asambleas para moverlo. Es para conmemorar todas las movilizaciones en todo el mundo: la Primavera Árabe, Occupy Wall Street; juntarnos todos y ese mismo día volver a la calle, no sólo una manifestación, sino volver a tomar las plazas, las calles y todo; y vamos a ver si conseguimos aquí también volver a los inicios. Lo que pasa es que tenemos un grave problema que estamos intentando arreglar ahora, es que no hay transmisión de información entre las asambleas, las comisiones, las asambleas de barrios, se pierde muchísima información; lo que se hace en la general no llega a los barrios y lo que se hace en los barrios no llega a la general. Yo siempre me lo he tomado en serio, he sido el vínculo de la asamblea de Cappont con la asamblea general, siempre transmito la información. El problema es que cuando no puedo ir, ya no hay información.

Estamos haciendo unas jornadas de reflexión para intentar cambiar eso, por Internet, vamos haciendo lista de correos, estamos reestructurando todo y volver el día 12 con más fuerza que nunca, organizarnos más que al principio. En Zaragoza, Madrid, se hacen reuniones por Skype, también hay una comisión de comunicación, que significa hablar con gente de otras ciudades, de otros países. Nosotros no lo hemos hecho nunca, nos hace falta.

La propuesta lógicamente es cambiar todo el sistema, que está claro que no funciona, pero no puede plantearse como objetivo el cambio de sistema, sino que hay que ir poco a poco cambiando esto, cambiando esto, cambiando esto, cambiar sobre todo la mentalidad de la gente, con los objetivos que nos hemos marcado, sensibilizar a la gente a que participe del movimiento o al menos que se movilice. Creo que éste era un poco el objetivo: ir cambiando pequeñas cosas, el sistema electoral, la dación en pago, no sé. Yo tengo siempre a Islandia de referente, que si se metiera a todos los banqueros y políticos corruptos en la cárcel... y ahora es el país con mayor crecimiento. Creo que es lógico seguir un poco este camino, lógicamente no va a resolver todos nuestros problemas, que son mayores que eso, [pero] creo que es el camino, no tolerar la corrupción, mover asambleas de educación, nos estamos planteando pedagogías alternativas, ver lo que funciona y lo que no funciona en el sistema educativo, plantear estas cosas y proponer un cambio. Cuando la gente se conciencie creo que ya vendrá solo. La reforma del sistema electoral yo creo que se puede conseguir, si continuamos trabajando en ello, creo que la ley D'Hondt se puede modificar porque en sí no es negativa, pero la aplicación de la misma es lo que produce que con un 46% sea mayoría absoluta el PP, cuando no es mayoría absoluta. Después el tema de la hipoteca, la dación en pago,⁶⁷ que la está impulsando el PP, todo el mundo se lo toma a broma, es pura estrategia para [lavar] la cara del partido. Pero el hecho de que se esté hablando va a ser positivo, que luego se haga o no es otra cosa.

La gente del 15M fundó la plataforma Afectados por la Hipoteca. Es ajena al 15M, pero vinculada porque la gente es la misma. Yo estuve a punto de entrar, pero ya estaba tan a tope con la carrera y no pude tomar parte, pero dije que siempre que necesitaran gente que me lo dijeran, que yo no podría ir a las asambleas cada lunes, pero iba a apoyar las movilizaciones que hicieran. Y, bueno, enviaron un correo diciendo que hoy iban a desalojar una familia en Pardinyes, que se necesitaba gente, y me fui a pillar coche y me fui para allá. Bueno, básicamente te pones en la puerta para no dejar pasar a la policía. El trabajo de la plataforma es mucho más que eso, tiene asesoramiento legal, buscan abogados, se reúnen con el banco, o sea un trabajo brutal. Yo sólo he ido a eso, a ponerte delante de la puerta. Empezó a las 7:00 [de la mañana], puede venir a cualquier hora la policía; yo llegué a las 7:30, hemos estado ahí hasta que a las 9:00, nos han informado de que habían decidido aplazar el desahucio. Ha venido una banquera del Ibercaja, que era la entidad que quería desalojar a esta familia, y nos han informado de que no se iba hacer el desalojo hoy y, bueno, hemos recogido, cogí el coche y me vine para acá.

No Future?

Bueno, [el 15M] a mí me ha cambiado bastante, he cambiado muchísimo desde el inicio del movimiento. Yo había perdido la esperanza y quería marcharme de aquí porque esto se iba a la mierda. Yo quería ir a Alemania o a un país nórdico, a acabar la carrera y seguir ahí. Yo había perdido la esperanza completamente, porque veía a la gente joven que le daba igual todo el tema de la corrupción, de la situación política y económica, sobre todo a mi entorno de amigos, sólo estaban interesados por el fútbol, por los coches, salir de fiesta y me veía solo, me veía un bicho raro, que a mí no me interesa el fútbol, había perdido la esperanza, la gente no se mueve, esto va a continuar a peor, los sindicatos no funcionan, no me va quedar otra que salir de este país y votar por el No Futuro. Pero cuando vino el 15M, vi tanta gente joven implicada, con ganas de hablar de política, para mí fue brutal poder sentarte y hablar con

alguien de tu misma edad de política, yo no lo había vivido en mi vida.

Hay que continuar luchando, no sé hasta qué punto conseguiremos algo, pero es importante continuar con las asambleas. Hay momentos que es desesperante, que están cinco personas en la asamblea hablando y la gente ya pasa, pierde la esperanza. Bueno, está claro que hay que hacer algo y moverse. Yo tengo la esperanza de que a partir del día 12 de mayo volver otra vez a la calle, al principio y volver a luchar, no sé muy bien cómo ver el futuro, porque está claro que la cosa cada vez está peor y la policía se está poniendo más seria. Han puesto una multa a tres personas de la asamblea, como organizadores de un acto que no había permiso; han puesto una multa de 70.000 euros. O acabamos todos en la cárcel o en la ruina por las multas. Fue un acto de protesta dos o tres días después del desalojo, fuimos con escobas delante del Ayuntamiento a barrer para simbolizar la limpieza que nos habían hecho, y, bueno, es una denuncia de las tres personas, que curiosamente son tres personas que viven en una casa okupa de aquí de Lleida. Creo que va a ser un poco así, poniendo multas ejemplares para darnos miedo. Aquí en Lleida tampoco ha habido una carga policial como en Valencia o Barcelona, pues tiempo al tiempo, al final acabará pasando y no sé cómo vamos a reaccionar pues es un movimiento pacífico. De momento, yo no veo situaciones como en Valencia, pegando patadas a una niña de 15 años, pues ya no voy actuar de forma pacífica lógicamente. Y no sé lo que va a pasar a partir de ahora, pero yo estoy dispuesto a ir hasta al final. [Lo de Valencia y la manifestación de ayer lo veo] bastante positivo, mucha gente joven, de la ESO, de los institutos, en una manifestación, estoy supercontento de lo de ayer. Y, bueno, continuar así, hacer más movilizaciones, asambleas en cada facultad, en cada instituto, creo que éste es el camino para cambiar las cosas.

Yo, el libro [*¡Indignaos!*, de Stephan Hessel] lo leí mucho después de ir a las acampadas. Sí que habla mucho de comprometerse,

bueno éste ya es el siguiente título, esto de indignarse tiene mucha razón, pero no creo que fuese el motivo principal para salir a la calle; yo mismamente no fui a las asambleas ni mucho menos a la acampada porque me lo dijera este señor, porque hubo esto aquí en Lleida y hacía falta y me sumé. Bueno, también las declaraciones que hizo, diciendo que si hubiera que votar a algún político votaría a Zapatero, simpatizante del PSOE, o sea que rompía un poco con lo que acababa de lo que decía en el libro. En la acampada de Sol, el 15M, ya se hablaba de «los indignados». No sé de dónde salió exactamente. Supongo que antes de todo ya fue saliendo, del 15M como organización y los miembros del 15M eran «los indignados». Yo no me lo tomo como una organización o una asociación, sino simplemente [como] un movimiento ciudadano, en respuesta a la situación política, pues, bastante pésima. Sí, yo creo que sí, tengo motivos para seguir indignado, pero cuando me califican si soy un indignado de éstos... Soy una persona, soy un estudiante y voy allí a la plaza a hablar con otra gente y plantear cómo cambiarlo, pero no soy, no formo parte de una secta, por así decir, de indignados para conspirar contra los gobiernos. Cuando se habla del 15M siempre se intenta calificar: «¿Tú eres un indignado, tú formas parte de esto». Bueno, formamos, todos deberían formar, [parte] de un movimiento, llámalo como quieras.

Epílogo: la utopía del 15M, cinco años después⁶⁸

La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar.

(Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*, 1993)

Han pasado casi cinco años desde el 15M, pero parece que haya pasado toda una vida: en poco tiempo, han cambiado muchas cosas en España, en la coyuntura económica, en los movimientos sociales, en la actitud de los jóvenes y, sobre todo, en la situación política. Las recientes elecciones generales del 20N de 2015 han supuesto

la ruptura del sistema de partidos surgido tras la muerte del dictador Franco en 1975. El bipartidismo representado por los dos partidos tradicionales (el PP conservador y el PSOE socialista), que se turnaban en el gobierno, ha dado paso a actores más jóvenes que encarnan la «nueva política», como un partido de centro-derecha (Ciudadanos) y, sobre todo, a un partido-movimiento surgido directamente del 15M —Podemos y sus aliados—, que con 79 diputados y más del 20% de los votos ha triunfado en las principales ciudades y ha irrumpido con fuerza en el nuevo Parlamento.⁶⁹ Hace un tiempo, pedimos a Guillermo, protagonista y coautor de este texto, que escribiera un epílogo con sus reflexiones al respecto. Proponemos tomarlas como balance de lo que supuso el 15M para el peregrino indignado y para toda su generación.

Algunos dirán que el 15M ha muerto, que aquello que una vez germinó en las plazas de tantas ciudades del mundo, se marchitó y simplemente un día dejó de existir. Mi punto de vista es que, como en todo proceso natural, la supuesta muerte dio lugar a nuevos brotes que fueron conformando poco a poco nuevas luchas que contenían la misma esencia del movimiento 15M, ese aprendizaje, ese empoderamiento del uso de nuestra razón para construir juntos en asamblea el mundo en el que queríamos vivir, pero sobre todo ese reencuentro con aquellos valores que nos hacen verdaderamente humanos y que el capitalismo también se ha ocupado de destruir. Todo ello, gracias también a la concreción de objetivos tangibles y cercanos (nuestros barrios, nuestros ambulatorios, nuestras escuelas, nuestras viviendas...), permitió ese nuevo renacer que hoy tiene forma de mareas,⁷⁰ de asambleas de barrio, de plataformas, colectivos, etcétera.

Por todo ello, no puedo estar más de acuerdo con la afirmación de que el 15M fue ante todo un aprendizaje, una brújula en la inmensidad del desierto que a muchas y a muchos nos indicó el camino a seguir para acercarnos paso a paso a ese horizonte, y que hoy en día aún seguimos recorriendo, a veces más lento, a veces

más rápido, a veces con más o con menos compañeros de viaje, pero sin dejar nunca de caminar.

Conclusión

En los «Comentarios finales» escritos con posterioridad a su ensayo seminal, Bakhtin (1993: 243-252) propuso cinco «cronotopos mayores»: el Camino, el Castillo, el Salón, la Ciudad y el Umbral. En un trabajo reciente (Feixa, Leccardi y Nilan, 2006: 1-18), hemos propuesto adaptarlos a la experiencia contemporánea de la juventud en la ciudad global, argumentando que coinciden con algunas tendencias «narrativas» de los estudios sobre juventud: el Camino representaría la experiencia de viajar y emigrar (abordada por los estudios de movilidad); el Castillo representaría el poder y las resistencias al mismo (abordadas por los estudios sobre política y movimientos sociales); el Salón representaría las redes sociales en línea y fuera de línea (abordadas por los estudios culturales); la Ciudad representaría la inclusión y exclusión en la ciudad global (abordada por los estudios urbanos); y el Umbral representaría los ritos clásicos y emergentes de paso a la edad adulta (abordados por los estudios de transición). De hecho, Bakhtin se refirió a «un número ilimitado de cronotopos menores» (1981: 252) que podrían surgir de la imaginación dialógica.

La narración de Guillermo podría ser abordada a través del modelo del cronotopo del Camino sugerido por Bakhtin. Según el escritor, el modelo literario para este cronotopo fue *Don Quijote* de Cervantes, pero también *On the road* de Kerouac. Es decir: el viaje de dos héroes lúcidos y un poco locos a través de la Castilla del siglo xvii y la América del siglo xx, un viaje contracultural que los textos expresan a través de sus respectivos contextos: la crisis de la España premoderna y la crisis de la América posmoderna. El cronotopo del Camino es un lugar particularmente apropiado para encuentros al azar donde las personas «que normalmente se mantienen separadas por distancia social y espacial pueden encontrarse accidentalmente» (Bakhtin, 1981: 243). El Camino es, a

la vez, un punto de nuevas salidas y un lugar para encontrar su declaración. En estos espacios, el tiempo tiene una forma fluida y los actores participan de formas creativas de acción, enfatizando el proceso y la experimentación. El Camino es un espacio adecuado para la democracia directa y formas flexibles de compromiso (Laine, 2016: 65-84).

La historia de vida de Guillermo describe la implosión y la explosión del espacio-tiempo durante los tres meses que duró la representación indignada. También describe el paso de la crisis de identidad a la crisis de autoridad en términos gramscianos y de crisis a renovación en términos personales (subjetivos) y sociales (políticos). La narración se organiza en torno a tres espacios: la plaza de partida (Ricard Vinyes, en Lleida), la plaza de destino (Sol, en Madrid) y la ruta que las conecta (lo que he denominado el Camino de Sol). Estos espacios evocan tres temporalidades suplementarias: el tiempo cotidiano de la acampada y de la marcha (la ruta indignada); el tiempo biográfico de la historia de vida (la ruta hacia la vida adulta); y el tiempo social de la protesta (la ruta hacia una «nueva política»). El punto de partida es la toma de conciencia de una «crisis de identidad» personal —el bloqueo de las posibilidades de transición satisfactoria a la emancipación— y de una «crisis de autoridad» colectiva —el agotamiento del *status quo* político implantado en España desde la Transición a la democracia, entre 1975 y 1982—. El punto de llegada es el esbozo de una posibilidad de renovación, tanto en el plano personal —el activismo como proyecto que da sentido a la vida— como en el plano colectivo —el fin del bipartidismo y la emergencia de nuevas formas de hacer política—. La línea que conecta ambos puntos imaginarios es la microutopía experimentada en tres intensas realidades espacio-temporales: la revolución presencial de la acampada, la revolución virtual de las redes sociales y la revolución en movimiento de la Marcha Popular Indignada.

La experiencia de grupos de personas que marchan de diferentes lugares con un destino común evoca la experiencia antropológica

clásica de la peregrinación religiosa, que en España tiene su ejemplo máximo en el Camino de Santiago, que atrae a miles de peregrinos procedentes de toda Europa. En los últimos años, se ha convertido en una referencia para el turismo cultural global.⁷¹ Cuando le preguntamos a Guillermo sobre este paralelismo, se sorprende y niega el contenido espiritual, aunque su relato del Camino de Sol, entre el esfuerzo y la aventura, el hambre y el cansancio, los diálogos con sus compañeros de viaje y la gente de los pueblos por donde pasan y donde duermen, la composición intercultural e internacional de los manifestantes y su entrada final en la plaza del Sol, cual plaza del Obradoiro en una *finis terrae* tierra adentro, es como el cumplimiento de una promesa cívica, la ritualización de una apropiación festiva y sin embargo reivindicativa del lugar. La colonización de una tierra incógnita cuya posesión había sido tomada dos meses antes, en el 15M, cuando el hashtag #spanishrevolution se convirtió en *trending topic* en las redes sociales. Guillermo hace una diferencia entre dos tipos de peregrinación: mientras el Camino de Santiago persigue un fin individual (religioso, existencial, cultural ...), el Camino de Sol persigue un fin colectivo (escuchar a la gente, reunir los problemas de los pueblos, renovar la democracia). Puede concebirse como un intento de salvar la distancia entre las ciudades reales y utópicas, entre la España periférica y la central, entre la España urbana y la rural, entre la España joven y la envejecida, entre los medios de comunicación de masas y el contacto directo con las personas. También puede concebirse como una ritualización del fin de la Ciudad de Sol, una despedida del campamento visible y un retorno al trabajo más invisible en los barrios y en las realidades cotidianas.

Las narrativas sobre las ciudades-campamento pueden ser vistas como expresiones posmodernas de las utopías clásicas de More y Bacon o las utopías modernas de Saint-Simon y Owen. Es decir: la crítica de la ciudad real a través de la lente de una ciudad imaginada, basada en reglas como la vida en común, la abolición de la propiedad privada, el desafío de las relaciones verticales a horizontales, y la esperanza de la felicidad y la renovación.

Comparando campos y ocupaciones en España, Grecia, Egipto, Chile, Brasil, Colombia y Estados Unidos durante las protestas de 2011, sugerimos que las narraciones juveniles expresaron una especie de (precaria) «juvenotopía» donde el tiempo queda suspendido en pequeños espacios donde «otro mundo es posible» (Feixa, Leccardi y Nilan, 2016: 415-420). Una especie de «juvenotopía» que introduce un «cronocisma» en la narrativa posmoderna (Heise, 1998: 30).72

El cronotopo de la «ruta» también podría interpretarse bajo el modelo del «rito de paso». En términos de Arnold Van Gennep (1986), expresa la conexión dialógica entre normalidad y liminaridad en el ciclo vital (la peregrinación como vía de iniciación o conversión espiritual). En términos de Victor Turner, expresa la conexión dialógica entre estructura y *communitas* en los dramas sociales (la peregrinación como forma de transformación de los actores políticos en nuevos roles). Sin embargo, más que un *rito de paso*, la narrativa de Guillermo evoca un *rito de impasse*: las barreras y oportunidades de construir desde cero nuevos tipos de identidad juvenil y política: ¿puedo convertirme en un adulto renovado?; ¿podemos convertirnos en un movimiento político renovado? La ruta de la crisis a la renovación es también la ruta de la macroutopía a las microutopías, de los días liminares de la acampada y la peregrinación a la vida cotidiana.

Bibliografía

Bacon, F. (1980) [1627]. «Nueva Atlántida», en vvAA, *Utopías del renacimiento*, FCE, México.

Bakhtin, M. (1981) [1936-38]. «Forms of Time and the Chronotope in the Novel», en M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M Bakhtin*, University of Texas Press, Austin.

Benjamin, W. (1993) [1912-14]. *Metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona.

Campanella, T. (1980) [1623]. «La ciudad del sol», en VVAA, *Utopías del Renacimiento*, FCE, México.

Feixa, C.; Leccardi, C. y Nilan, P. (eds.) (2016). *Youth, Space and Time. Agoras and Chronotopes in the Global City*, Brill, Boston y Leiden.

Feixa, C. y Nofre, J. (eds.) (2013). *#GeneraciónIndignada. Topías y utopías del 15M*, Milenio, Lleida.

Galeano, E. (1993). *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Heise, U. K. (1998). *Chronoschisms. Time, Narrative and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Moro, T. (1980) [1516]. «Utopia», en VVAA, *Utopías del renacimiento*, FCE, México.

Prat, J. (2011) «¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago», en Nogués, A. M. y Checa, F. (coords.), *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*, Ediciones Signatura Demos, Sevilla, págs. 495-529.

Van Gennep, A. (1986) [1909]. *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.

VVAA (1980) [1941]. *Utopías del renacimiento*, FCE, Madrid. Estudio preliminar de E. Imaz.

57. Feixa, C.; Perondi, M. y Castro, G. (2015). «El peregrino indignado. Topías y utopías del 15M», en Valenzuela, J. M. (coord.), *El sistema es antinosotros. Cultura, movimientos y resistencias juveniles*, Gedisa, Universidad Autónoma Metropolitana y El Colegio de la Frontera Norte, México y Barcelona, págs. 157-184. Feixa, C.; Perondi, M. y Castro, G. (2015). «O Peregrino Indignado: Topías e Utopias do 15M», en *Revista Tomo*, nº 27 (2), págs. 397-428. Feixa, C. (2017). «The Indignant Pilgrim: Narratives of Crisis and Renewal in the 15M movement in Spain», en *Romance Quarterly*, nº 64 (3), págs. 113-125.

58. Las utopías de Moro, Campanella y Bacon están agrupadas en un volumen publicado con una introducción de A. Imaz (VVAA, 1980 [1951]).

59. Una selección de los cuadernos fue entregada al Congreso de Diputados por el diputado Llamazares en la sesión del 27 de julio de 2011. Es inevitable la comparación con los *cahiers de doléances* de la Revolución francesa de 1789, que los diputados recogieron por toda Francia y llevaron a la Asamblea Constituyente, en los que se denunciaba el mal gobierno y la perversión del feudalismo. Aunque para Guillermo la comparación más directa es con los *Diarios de motocicleta* del Ché Guevara, unos cuadernos de quejas más alejados en términos geográficos, pero más cercanos en términos generacionales.

60. UGT y CCOO son los principales sindicatos del país, el primero de inspiración socialista y el segundo de inspiración comunista en sus orígenes.

61. El desalojo de las acampadas de Lleida y Barcelona tuvo lugar el viernes 27 de mayo de 2011. Al ser los primeros desalojos violentos, tuvieron gran repercusión en los medios de comunicación. Disponible en Internet: <http://periodismohumano.com/sociedad/libertad-y-justicia/desalojo->

[de-la-acampada-de-barcelona-y-lleida.html](#)
31/7/2012].

[último acceso:

62. La marcha tenía que llegar a Madrid el sábado 23 de julio de 2011, por lo que salió de las distintas acampadas unas semanas antes. Según la hoja de ruta de la columna que salió de Zaragoza (denominada ruta N-II por la carretera nacional que seguía), la marcha salió el jueves 7 de julio y se prolongó durante 16 días por los caminos de Aragón y Castilla.

63. Según el blog de la ruta, la asamblea tuvo lugar el miércoles 6 de julio: «Hoy, miércoles, a las 19:00 horas hay una asamblea de barrio en La Almozara, en la plaza de las Alcahuetas. Tras la asamblea, hacia las 21:00 horas, habrá un encuentro en el parque de La Almozara, al lado de la Aljafería, donde pernoctarán participantes y simpatizantes de la marcha. Y a las 7:00 horas de mañana jueves, se iniciará la marcha camino de Madrid» (6/7/2011; 7:21). Disponible en Internet en: <http://marchapopularindignada.wordpress.com/ruta-noroeste-2/ruta-zaragoza/> [último acceso: 31/7/2012].

64. El blog de la ruta está lleno de mensajes de apoyo como el siguiente: «Puedo aportar comida, material sanitario, sitio para dormir o ducharse, etcétera. Por favor, si necesitáis cualquier cosa pedídmela» (mensaje del 19/7/2011). Disponible en Internet en: <http://marchapopularindignada.wordpress.com/ruta-noroeste-2/ruta-zaragoza/> [último acceso: 31/7/2012].

65. En el blog de la ruta aparecen mensajes de agradecimiento de los simpatizantes del 15M de los pueblos por donde pasó la marcha: «Si la marcha de Zaragoza no hubiese pasado por nuestra ciudad y nuestro pueblo, sí, habría estado en Madrid en la mani, pero me habría perdido formar parte de las marchas indignadas aunque haya sido sólo un pequeño tramo. GRACIAS!!! Increíble la experiencia e increíbles vosotros y vosotras. Llegué a Sol tan emocionada como si hubiésemos hecho todo el camino junt@s. Espero que nos

volvamos a encontrar... Besossss» (Noelia, 25/7/2011; 2:59 pm). «Equipo!!...sólo deciros una vez más que ha sido un regalo teneros en nuestra Plaza!, que alguien me preguntó si recibir a la Marcha era lo que esperábamos...y no fuí capaz de decirle que no, ...que ha sido mucho mucho mejor... que no podría haberme imaginado lo especial que iba a ser, y el regalazo que ha supuesto acompañaros, y sentirnos parte de algo tan grande!!! espero que nos veamos en Sol... si no seguro que en otra!!.. la lucha sigue!! un abrazo enorme a tod@s!!» (Carol, 23/7/2011; 11:00 am).

66. Según la página web de la Marcha Popular Indignada, hubo seis columnas principales: Noroeste (Galicia y Asturias), Norteña (Euskadi, Nafarroa, Rioja), Nororiental (Barcelona), Este (Valencia), Sureña (Andalucía) y Extremeña, además de varias subrutas (como la de Canarias, Suroriental (Málaga), Murcia y la de Zaragoza o de la N-II).

67. Dación en pago [pago en especie]: reivindicación del 15M, inspirada en la legislación vigente en muchos países, para permitir que los que no pueden pagar la hipoteca salden su deuda entregando la vivienda al banco, modificando la legislación española, según la cual la dación no es suficiente y las personas y familias desahuciadas debe seguir pagando lo que deben tras la subasta de su vivienda, lo que a veces supone una especie de cadena perpetua.

68. Epílogo redactado por Guillermo Castro tras celebrar el tercer aniversario del 15M en la misma plaza de Lleida donde él acampó.

69. Ante la presencia de diputados sin corbatas, con coletas y rastas, y de diputadas amamantando a sus bebés en el escaño, un representante de la «vieja política» exclamó: «¡Viva la efebocracia!».

70. Mareas: plataformas sectoriales surgidas del 15M, identificadas por colores y especializadas en determinades reivindicaciones temáticas; la marea amarilla de la educación, la verde de la

vivienda, la blanca de la sanidad, la roja de la cultura, la granate de la emigración (por el color del pasaporte español), la negra de la justicia, etcétera.

71. La literatura académica sobre el «Camino de Santiago» es muy extensa y sólo citaremos una hermosa reflexión antropológica publicada precisamente el mismo año del 15M (Prat, 2011, págs. 495-529).

72. En su ensayo pionero «Metaphysics von Jugend», Walter Benjamin (1975) expresó la capacidad de los jóvenes para prefigurar nuevas tendencias en la renovación social y cultural.

6. Las historias de vida como recurso pedagógico: «Nosotros, los de casa Fuster»73

Claudia Márquez, Alexandra Isaacs y Carles Feixa

Introducción

Vai avanti, tu che sai, tu che vuoi, tu che vedrai.

Non ci abbandonare, tu che sai, tu che vuoi, tu che vedrai. 74

(Palabras de un campesino de la Lucania al antropólogo Ernesto de Martino)

La antropología puede aprenderse en las aulas, pero la etnografía sólo puede experimentarse sobre el terreno. Del mismo modo, la teoría de las historias de vida puede imaginarse a través de los textos, pero su praxis implica necesariamente dialogar con personas de carne y hueso: el/la antropólogo/a pasa de ser *autor(a)* (Geertz, 1989) a convertirse en *interlocutor(a)* (Bakhtin, 1994).

Desde mediados de los años 1990 —hace ya 20 años—, el último autor de este texto imparte la asignatura Historias de Vida en los estudios de tercer ciclo de Antropología en la UAB. La relación se inició con una invitación de Teresa San Román para dar una conferencia sobre su tesis doctoral acerca de la historia oral de la juventud (Feixa, 1990), que más tarde se convirtió en un curso de doctorado, impartido primero en solitario y luego en colaboración con Joan Prat, quien había publicado un sugerente ensayo sobre el tema (2007). En el curso 2008-2009, la asignatura pasó a ser un curso dentro del módulo de «Epistemología y Métodos del máster en «Investigación Etnográfica, Teoría Antropológica y Relaciones Interculturales» que recientemente se ha transformado en el máster universitario en «Antropología: investigación avanzada e intervención social». En todo momento, el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UAB ha dado al curso todo su apoyo moral y logístico, aunque el docente forme parte de otra

universidad, como otro de los profesores del módulo (Bill Christian, quien también enseña el uso antropológico de la fotografía a través de la praxis).

Desde el principio, el profesor consideró que la «imaginación autobiográfica» (Feixa, 2006) debía combinar la teoría con la experiencia. Inicialmente, la parte práctica de la asignatura consistía en vídeos vinculados a proyectos de investigación del profesor en los que se hacía uso de las historias de vida. Cuando el doctorado se convirtió en máster, el profesor puso en práctica en vivo y en directo las historias de vida con informantes de los grupos juveniles urbanos a los que investigaba (como una líder latin queen y un líder ñeta). En 2010, publicó en coautoría un libro sobre una comunidad rural del Alto Aragón, de donde era originaria su familia y donde llevaba practicando una «etnografía espontánea» desde que hiciera su primera estancia de prácticas en 1985 (Francino y Feixa, 2010). Se le ocurrió entonces que podía ser una buena idea proponer a los alumnos realizar parte de la asignatura en el pueblo, aprendiendo a hacer historias de vida mediante entrevistas a sus habitantes. Tras superar algunos escollos logísticos, los alumnos del curso 2011-2012 aceptaron el reto. La experiencia fue sumamente estimulante: además de poner en práctica lo aprendido en clase, establecieron entre ellos una relación intelectual y de afinidad que perduró a lo largo del máster; también fueron recibidos calurosamente por los habitantes del pueblo. En los tres cursos siguientes, la experiencia se repitió con un número de alumnos variable (entre 10 y 15 cada año), circunstancias climáticas cambiantes (nieve intensa y bonanza primaveral) y distintos medios de transporte (coches particulares, microbús, furgoneta de alquiler), pero con valoraciones positivas en casi todos los casos. La visita de los/las antropólogos/as se ha convertido en una presencia familiar cada mes de enero (semejante a la presencia de los cazadores de setas en otoño, los esquiadores en invierno y los veraneantes en agosto).

La actividad consiste en un fin de semana en el que los alumnos están alojados en casas de turismo rural (que suelen ser también

explotaciones agroganaderas). La explicación de las fases y técnicas del método biográfico se combina con entrevistas sobre el terreno, realizadas en pequeños grupos, a los habitantes del pueblo que aceptan convertirse en interlocutores. En estos cuatro años, se ha dialogado con una veintena de personas: viejos campesinos y jóvenes ganaderos, mujeres adultas y jubiladas, neorurales y pequeños empresarios turísticos, veterinarios e ingenieros forestales, familias inmigrantes extranjeras y familias con una quincena de generaciones documentadas en el mismo pueblo. En algunos casos, la estancia se ha traducido en trabajos de curso brillantes, en otros perdura sólo en el recuerdo de las y los alumnos y alumnas, pero en todos fue una experiencia formativa sumamente provechosa. Este artículo se basa en el relato de una de estas experiencias y pretende exponer algunos aprendizajes resultantes de la misma.

Contexto teórico

Desde la segunda mitad del siglo xx, los criterios que tradicionalmente habían establecido las fronteras del hacer científico se han visto cuestionados. Dentro de las ciencias sociales, se ha hecho manifiesta la necesidad de un conocimiento integrado interdisciplinar y crítico, y se ha encontrado un valor significativo a lo local, lo discontinuo, lo no universal, lo estético y lo subjetivo; orientaciones que han explicado las grandes distancias presentes muchas veces entre las teorías convencionales y la realidad social (Martínez Miguélez, 2006). Así, se ha producido una renovación de las aproximaciones epistemológicas en la que el componente cualitativo se ha convertido en central, al igual que lo subjetivo; y la inserción del investigador ha permitido el surgimiento de las etnometodologías y sus significativos aportes: «lo cualitativo, lo vivido, lo compartido, [que] tienen preponderancia sobre lo objetivo, lo observado, lo técnico del científico» (Martínez Miguélez, 2006: 13). De este modo, las historias de vida —que a partir de ahora llamaremos HV— que forman parte de las metodologías cualitativas, también han atravesado un proceso de revisión y aplicación. El

método biográfico, variado y divergente, se cruza con los persistentes debates entre el humanismo y el positivismo (Pujadas, 2002: 9).

Las HV nacen como propuesta metodológica a finales del siglo XIX en la escuela de Chicago con el fin de analizar la relación entre los actores sociales y la sociedad, lo que daría paso al interaccionismo simbólico (Moreno Olmedo *et al.*, 2009). Sin embargo, es a partir de la segunda mitad del siglo XX, y con la aparición de la grabadora en los años 1940, cuando se generaliza la aplicación y reflexión académica sobre el «método biográfico» en todas sus vertientes —relatos de vida, biogramas, autobiografías, diarios, etcétera— (Pujadas, 2002) y se considera esta orientación como «ventana» a un universo cultural (Piña 1988: 139).

En la academia anglosajona, se denomina *life history* al conjunto de fuentes primarias orales y escritas, donde se incluye la *life story* —que es la narración, o conjunto de narraciones orales biográficas, transcritas por el entrevistador— y otros documentos: fotos, cartas, diarios, etcétera. Sin embargo, en castellano, la mayoría de las veces se denomina «historia de vida» tanto al conjunto de fuentes primarias como a la narración biográfica; y «relato de vida» se emplea cuando las narraciones sólo se centran en un trozo de la vida de la persona de acuerdo a fines específicos del investigador (Pujadas, 2002). Los historiadores, por su parte, también usan estos materiales, los clasifican dentro de la rama «historia oral» y comúnmente son incluidos en archivos sonoros (Meyer y Olivera de Bonfil, 1971).

Si se busca un consenso, la «historia de vida» es una autobiografía, pero que tiene al menos dos autores, el investigador y el narrador; a diferencia de las biografías, que son escritas para un público general o anónimo y donde no sólo se sitúan acontecimientos, sino valoraciones propias. En otras palabras, es la narración de una conversación entre, al menos, dos personas. Como apuntó Bourdieu (1997), que la vida sea una historia no es más que una ilusión

(1997: 27). Para todos, la vida cambia a lo largo del tiempo, así como las maneras de interpretar o de valorar nuestras experiencias, lo que olvidamos o empezamos a recordar, lo que nos han contado y vivimos como propio, lo que empieza a tener o a perder sentido; muchas veces ni siquiera pensamos demasiado en cómo ha sido nuestra vida y si ello tiene importancia.⁷⁵ Por eso, Ferrarotti (2008 [1981]), integrante de la Escuela italiana de historia oral, insiste en que una historia de vida debe ser al mismo tiempo no historicista.

Sobre el rol del entrevistador, existen diversas posturas. Las corrientes sociológicas weberianas proponen que el entrevistador debe intervenir poco: «La función básica del entrevistador es [...] cerrar huecos, estar atento si el sujeto pierde, en un comentario marginal, el hilo principal de su discurso, para situarlo nuevamente ayudando a refrescar la memoria, procurando situar en una cronología, estricta y detallada» (Pujadas, 2002: 66-67). Sin embargo, para Ferrarotti (2008 [1981]), un entrevistador no es simplemente un oyente; esto se enmarca en su crítica al método de la «observación participante», al que propone la «sociología como participación».

Siguiendo a Ferrarotti, el Centro de Investigaciones Populares (CIP), fundado por Alejandro Moreno Olmedo en Venezuela, influenciado por la escuela italiana de historia oral, plantea que las «historias de vida» no son sólo un «método», sino un horizonte epistemológico. Desde esta perspectiva, se busca conocer la cultura a través de las singularidades y no de «individuos», ya que se considera que cada singularidad es una síntesis social: «Un individuo no es un átomo social, todo lo contrario, es el producto más sofisticado de lo social, es una síntesis compleja de elementos sociales» (Ferrarotti, 2008: 41). Al contrario de entender lo social como síntesis individual o sumatorias vivas, se niega la existencia de lo social *per se* y, entonces, son las singularidades universos sociales; según esto, lo social se exhibe de manera fragmentaria y singularizada. La síntesis social se revela, compartida entre singularidades, a través de prácticas cotidianas; elementos que dotan de sentido al vivir y que

se construyen mediante la misma praxis social cotidiana —valores, representaciones sociales idiosincráticas, complejos culturales, integraciones de esas prácticas de experiencias—, mediaciones compartidas y convividas (Moreno Olmedo *et al.*, 2009). De manera distinta, Clot describe la relación entre historia social e individual (1989) como una «doble vida»: «son, la una para la otra, un campo de posibilidades» (1989: 37). El CIP afirma que para acceder a ese campo de significados y mediaciones es preciso una «investigación convivida», la vivencia compartida de la realidad por parte de investigador e investigado —«historiador» y «co-historiador» en términos del CIP—. Según la terminología del CIP, a esto se le denomina «in-vivencia», proceso que consiste en la práctica del vivir cotidiano dentro del mundo-de-vida a estudiar de los dos historiadores (Moreno Olmedo *et al.*, 2002). Para este enfoque, no tiene importancia la veracidad de los datos o acontecimientos, ni tampoco las propias «valoraciones» sobre la vida, porque no se buscan datos, sino elementos de sentido que se manifiestan en el lenguaje espontáneo de la persona. Otros autores, en cambio, a fin de garantizar la «validez» teórica, corroboran la veracidad de los acontecimientos relatados por el entrevistado, consultando archivos y otras fuentes primarias, como entrevistas adicionales y el contraste de los testimonios. Para la escuela italiana de historia oral, el enfoque, más allá de la veracidad, debe estar en la carga que los contenidos subjetivos añaden a la investigación —por ejemplo, a través de diálogos en torno a fotografías— y todo aquello que estimule la memoria personal. No obstante, Moreno Olmedo argumenta que sin una «pre-historia» (período donde entran en relación académico y entrevistado, conviviendo —es decir, una relación etnográfica previa que se obtiene con la técnica de la observación participante) resulta imposible acceder a las claves del horizonte hermenéutico del entrevistado. De lo contrario, explica, cualquier interpretación de una historia de vida será una ilusión del interpretador y estará en función de los elementos de sentido de su narrador.76

En consecuencia, cuando nos referimos a las HV, sabemos que no aludimos a un solo proceder ni tampoco a una sola aproximación epistemológica. De acuerdo con estas discrepancias, los investigadores de HV se sirven de diferentes tipos de insumos y persiguen diversos propósitos: ejemplificar o ilustrar teorías, inducir unas primeras hipótesis de estudio, exploratorios, un modo de verificación, concretar conceptualizaciones, estudiar fenómenos lingüísticos o identificar redes de relaciones, entre otros (Pujadas, 2002). Sin embargo, el proceso investigativo siempre incorpora una fase de entrevistas a una persona hasta llegar a un punto de saturación,⁷⁷ el cual puede tardar años en alcanzarse. Cada conversación se transcribe y las últimas se convierten en puntos de partida de las próximas.

Nos convoca en esta ocasión el análisis de una primera entrevista, como ejercicio formativo y de aproximación a las HV, dirigido por Carles Feixa, en el pueblo donde ha habitado su familia desde hace varias generaciones. Pero, como dice Pujadas (2002: 68): «la entrevista más problemática, como es lógico, es siempre la primera». Llamaremos a esta fuente primaria un «relato de vida» o «primera entrevista». Relato porque obtuvimos una narración que no hubiera sido posible a partir de un cuestionario, entrevista porque se hicieron más preguntas que las que regularmente se plantean desde la metodología biográfica.⁷⁸

Los relatos de vida pueden ser de gran utilidad para el investigador, ya que son una herramienta exploratoria que permite conocer un entorno social y plantear interrogantes sobre temas desconocidos o inesperados (Pujadas, 2002: 49). Para Moreno Olmedo, una conversación posibilita acercarse a los temas que dan sentido a la vida de una persona de manera espontánea, es decir, los significantes (Moreno Olmedo *et al.*, 1998: 16).

Bonanza, Bonansa, Bona Ansa, Bonansea

A mediados de los años de 1960, llegó la televisión a Bonansa. En la cuesta de Sant Aventí (en cuya cima se mantiene en pie una ermita románica milenaria, la más antigua del Alto Aragón), se instaló un repetidor: era el lugar mejor situado de la comarca e incluso venía gente de Pont de Suert —en la vecina Cataluña— a ver los partidos de fútbol. Pronto se aprovechó la vieja escuela, entonces ya en desuso, para convertirla en teleclub. La gente del pueblo descubrió que los domingos por la tarde, después de comer, se emitía una serie de gran éxito que tenía un nombre similar al del pueblo: *Bonanza*. La serie narraba la vida de una comunidad rural conocida por su buen clima, donde el contacto con la naturaleza, los rebaños de vacuno, las familias extensas dominadas por el patriarca y las rivalidades con los pueblos vecinos constituían el hilo conductor. La única diferencia era que Bonanza estaba en Nevada, Estados Unidos de América, mientras que Bonansa está en la Ribagorza aragonesa fronteriza con Cataluña, en el corazón de los Pirineos. La serie tuvo tanto éxito que el teleclub del pueblo —instalado en la antigua escuela y que hoy acoge un restaurante— se rebautizó como «Saloon» y algunos recuerdan que una fuente del bosque se había llamado «La Ponderosa» —el nombre del rancho de la serie—. A pesar de estos paralelismos, Bonansa y Bonanza no son topónimos sinónimos.

Ignoramos si algún bonansés participó en la conquista de América, pero parece que el nombre de la Bonanza del nuevo continente no proviene de un topónimo pirenaico, sino de un caserío de Jaén, situado junto al mar. Joan Coromines, en la entrada dedicada al pueblo de la *Onomasticon Cataloniae*, la obra magna sobre los nombres de lugar en los territorios de habla catalana, hace unas digresiones muy sugerentes al respecto. El eminente filólogo discute el significado más obvio del topónimo «Bonansa» como lugar de buen clima:

Quizás se podría encontrar alguna explicación semántica que, con buena voluntad, diera alguna justificación a identificar este NL [nombre de lugar] con el común bonanza, p. ej. si estuviera situado

junto al mar, en tierras templadas, pero la situación de este pueblo, en las cumbres pirenaicas, y en un clima de gran rudeza, no favorece esta idea (Coromines, 1981: 82-3).

Esto le motiva para buscar otra explicación no tanto vinculada a la climatología, sino a la orografía: en catalán antiguo, «ansa» (asa en castellano) significa «puerto, paso de montaña», por lo que Bonansa significaría «buen paso». ⁷⁹ En efecto: Bonansa ha sido históricamente un lugar de paso, un cruce de caminos, de una presunta vía romana que cruzaba los Pirineos desde el Arán en el pasado antiguo, de castillos y atalayas defensivas en la era medieval, de cañadas de pastores trashumantes y arrieros en el pasado reciente, de pistas forestales, carreteras, un sendero de gran recorrido (GR), rutas aéreas, repetidores de televisión y telefonía móvil en el presente.

La interpretación tiene un punto débil: cuando Coromines descarta la acepción del buen clima para la situación del pueblo, no tiene en cuenta que Bonansa es famosa entre algunos ribagorzanos por su «microclima» benigno; al abrigo del viento de Puerto, orientada a solana durante todo el día, con los edificios escalonados para aprovechar al máximo la luz del sol, con fuentes de agua y pastos abundantes, Bonansa vive inviernos poco fríos y veranos poco calurosos, condiciones que explican la aparición del elemento natural que recientemente ha dado justa fama a sus bosques: los níscales. Estaríamos tentados de devolver a la explicación espontánea de Bonansa como lugar de bonanza, pero Coromines utiliza otro argumento etimológico más contundente: en las grafías antiguas el pueblo aparece con /s/ no con /ç/ (hace mil años, cuando se encuentran los primeros registros, ambos sonidos tenían pronunciaciones diferentes): Bunnansa (1025), Bonnansa (1180-90), Bonansa (1276). Podríamos contraargumentar con documentos de los siglos XIV y XVI donde aparece Bonança y también Bonanza, pero entonces los sonidos /s/ y /z/ ya eran equivalentes. Ciertamente, si algo cuenta la historia del lugar es su posición como cruce de caminos, su buena «ansa», hasta el punto de que a su

término se reencuentran un condado, dos coronas y tres obispados (Francino y Feixa, 2010).

Bonansa es hoy una comunidad pirenaica que según el último padrón tiene 86 habitantes y está situada en la zona catalanohablante de la Ribagorza aragonesa. Es cabeza de un municipio compuesto por cinco pueblos y dos lugares, que efectivamente se encuentran históricamente a caballo entre tres obispados (la Seu de Urgell, Lleida y Barbastro), dos coronas (Aragón y Cataluña) y en el corazón del condado de Ribagorza. La economía agroganadera, la institución de la casa e instituciones comunitarias como la junta de vecinos y la cofradía de Sant Sebastià constituyen la base histórica de la identidad local. En la segunda mitad del siglo XIX, el pueblo llegó a tener 300 habitantes y prosperó con base al recríó de animales de tiro y la explotación comunitaria del bosque —que una sociedad de vecinos había comprado al Estado tras la desamortización—. En la década de 1960, llegó el éxodo rural y el pueblo estuvo cerca de quedar deshabitado, aunque a partir de 1980 se recuperó y en la última década ha aumentado su población, apostando por el turismo rural. Otra de sus peculiaridades es ser pueblo natal de dos figuras políticas de primer orden: Joaquim Maurín (fundador del POUM) y Marcelino Iglesias (alcalde de Bonansa y presidente de Aragón por el PSOE).⁸⁰

En 2011, visitó el pueblo una familia procedente de California que buscaba sus orígenes. Su segundo apellido era Bonansea y sabían que sus antepasados habían llegado a *Ellis Island* desde los Alpes italianos a principios del siglo XX. Al parecer hay más de 1000 personas con este apellido en el mundo —principalmente en Estados Unidos, Argentina y Australia— y todos ellos proceden de un tronco familiar asentado en dos pueblos de los Alpes. Tras una intensa búsqueda en archivos e Internet, los Bonansea californianos descubrieron que antes del siglo XVII la grafía del apellido era Bonansa, documentado en los Alpes desde el siglo XVI... y en la corona de Aragón en el siglo XIV. Como el único pueblo con ese

nombre en toda Europa es el nuestro, la hipótesis del origen pirenaico de la dinastía surgió de modo natural, teniendo en cuenta que en ambos lugares existía una economía agropastoril semejante, se ejercía la transhumancia y se hablaban lenguas mutuamente comprensibles, variantes del occitano y del catalán. La familia italoamericana se emocionó: al cabo de un tiempo, escribieron diciendo que se habían hecho pruebas genéticas y los resultados eran compatibles con su origen pirenaico. Aunque desde entonces no han dado señales de vida, queda pendiente organizar en Bonansa la reunión de todos los Bonansea del mundo.⁸¹

Diario de la llegada

Llegamos a Bonansa un 17 de enero en una furgoneta de alquiler —no hay transporte público directo—. Éramos un grupo de 15 personas. Lo primero que observamos fueron edificaciones que nos impactaron por sus grandes dimensiones, casas solariegas construidas de piedras de colores grises, castaños y ambarinos, y techos de tejas naranjas. Nuestro primer anfitrión fue un perro al que afectuosamente bautizamos «el alcalde». Su presencia daba algo de vida al pequeño poblado, que a primera vista nos pareció árido y solitario.

Carles nos recibió y notó en nuestras caras que nos helábamos. Enseguida apuntó, animándonos, que la temperatura ese día había subido entre uno y dos grados —una señal que para los locales indicaba lo que veríamos al día siguiente: el pueblo cubierto de nieve—. Mientras hablaba, nos llevó a caminar por la senda que en el verano cruzan las reses, hasta llegar a una explanada donde las llevan a pastar. Un camino que, a primera vista, parecía oscuro, pero esa noche estaba iluminado por la luna y un cielo despejado, colmado de estrellas, que desde allí percibíamos como muy próximo.

Entonces, Carles nos familiarizó con los nombres de los próximos entrevistados: Raquel y Ramon, que integraban la «casa Fuster»

(protagonista de este artículo), Elvira y Abelardo, «casa Joan»; Belén y Xavier, «casa Bouza»; Rogerio y Florencia, «casa Ruiz»; y su familia, mejor conocida como «casa Sagaró».82 Nos explicó que entre ellos suelen referirse unos a otros por el nombre de las casas, fundadoras del pueblo o que desde hace muchas generaciones han formado parte de la población, que hoy está habitada por alrededor de 50 personas.

Nosotras, dos latinoamericanas de países hermanos, una colombiana y una venezolana, nunca habíamos visitado un poblado de este tamaño. Nuestros países se caracterizan porque sus poblaciones más pequeñas alcanzan los miles, al mismo tiempo que se presenta el fenómeno de las megaciudades, como es el caso de Bogotá, con más de diez millones de habitantes y una tasa creciente.

Al día siguiente, nos asomábamos a la ventana para apreciar el paisaje de pedruscos, amarillos y naranjas pasteles, mojado por una firme nevada que nos hacía más cálido el ambiente. Nos entretuvimos hundiendo las botas y las manos, como quien ve nevar por primera vez. Más tarde, desayunamos pan con mantequilla casera en el bar. Allí nos topamos con los cazadores de jabalíes, que son los primeros que en esa época del año van a «hacer un café». Una mujer alta de cabellos rojos y rizados servía los desayunos. Su nombre es Carmen, una inmigrante que salió de su país hace más de diez años. Su propósito inicial, nos contó, fue encontrar un empleo y con eso mantener a sus hijos. Primero, trabajó como ayudante en «casa Fuster» y, actualmente, se encarga del bar.

La sobremesa fue en compañía de Rogerio, invitado por Carles para una primera «entrevista de entrenamiento», un aragonés —como él mismo se describe— que ilustró a través de numerosas anécdotas las dificultades del trabajador de montaña: «nunca fui un bala»; un «bala» se le dice al derrochador, al que se queda sin «perras», sin dinero. Entretanto, Carles iba precisando fechas, nombres y

formulando algunas preguntas: «¿Podrías describir cómo era un día cuando trabajabas? Desde que te jubilaste, ¿qué has hecho? Comparando desde antes hasta ahora, ¿qué crees que ha cambiado?». Al terminar la charla, quedamos con Raquel en encontrarnos más tarde, en la misma cabaña que nos había alquilado.

Diario de la entrevista: la narración de Raquel Martí

Raquel Martí, protagonista de este relato, nació en Apiés, tiene 44 años y hace 20 años que vive en Bonansa. Está casada por la iglesia con Ramon, heredero de la casa Fuster, con quien tiene dos hijos: Arnau, de 14 años, y Estel, de 17 años.

Raquel llegó con prisa. Esa celeridad la caracterizó durante los dos días de nuestra estadía. Iba y venía, generosa y amable, acostumbrada a recibir grupos de personas y hospedarlos en su casa. Desde que inició la entrevista, ella se refería a sí misma en plural con un nosotros. Entonces le preguntamos: «¿Quiénes nosotros?». A lo que respondió: «nosotros, los de casa Fuster». Casa Fuster está situada en la plaza mayor de Bonansa y data del siglo XVI. Esta antigua edificación se encuentra incluida dentro del Catálogo de Patrimonio Arquitectónico y Etnográfico del Gobierno de Aragón.

En Bonansa, es familiar la figura del *hereu* (heredero) o *pubilla* (heredera). El heredero es por pauta social el mayor de los hijos casados de un matrimonio, sea hombre o mujer. Si ninguno de los hijos se encuentra casado, se designa al mayor. En el caso de casa Fuster, el apellido que le da su nombre se ha mantenido por 15 generaciones, lo que no es habitual pues el apellido, al transmitirse por vía paterna, se pierde cuando la heredera es mujer.

Ramon, esposo de Raquel, fue escogido entre sus hermanos y recibió la casa de manos de su madre, heredera anterior. «Es un rollo, eh, es un rollazo», dice Raquel sobre la historia de la casa.

Ramon es hijo de una familia donde los matrimonios eran convenidos por los padres. De este modo, Remedios, madre de Ramon, conoció a su esposo —que también era un montañés del Pirineo—: «los trajeron a los dos a una feria de ganado, que es típico, y los presentaron y bueno». En cambio, Raquel y Ramon se enamoraron. Ella decidió vivir con él pese al gran trabajo que significa mantener una casa; ser un buen amo consiste en dedicarse a ella por completo.

[...] el padre de Remedios, que es el abuelo de Ramon, era un señor que no se dedicó a la casa, a la ganadería, se dedicó más a ayudar al pueblo, o sea como un tipo así político, conseguir cosas, el agua para el pueblo, la carretera para llegar al pueblo, sabes, muy así, entonces descuidó la casa, y la casa fue perdiendo, la casa tenía propiedades, al final él lo que hacía era: «¿no llego?, pues vendo». Y la casa fue perdiendo, perdiendo propiedades, y en ese sentido pues no fue un buen heredero, que aquí se llama, no fue un buen amo de la casa, porque pensó mucho fuera y no dentro.

Raquel no estaba acostumbrada a este estilo de vida, ella nació y creció en Apiés, otro pueblo de Huesca, en una «casa pequeña de pueblo, sin destacar». Era una vida más simple, no como la vida en las Casas, con mayúsculas, de Bonansa. Entretanto, las luces de la cabaña parpadearon y Raquel sorprendida nos explicó que los cables que transportan la energía en ocasiones se congelan por la nieve. Le preocupaba quedarse sin calefacción en una fuerte noche de invierno, más aún por los huéspedes: «Aquí tienes que pasar un invierno, un año entero, y puedes decir me gusta o no me gusta», casi como reemplazando la palabra «invierno» por «un año entero».

El relato de Raquel continuó; nos explicó que los hombres, en su mayoría, se dedican a las vacas, mientras las mujeres desempeñan diferentes oficios: «están más repartidas». La mujer de antes, dice Raquel «tenía que ayudar al marido, siempre detrás de las vacas [...] en la vida de ganadería antes la mujer era muy esclava». La libertad de la mujer en las montañas estaba, entre otras cosas, en el

carnet de conducir: «el carnet era libertad». Porque sin coche no es posible moverse: «hay que ir a una reunión, pues iba el que conducía». Raquel tiene su propio coche en el que lleva a sus dos hijos al colegio, que queda a siete kilómetros de Bonansa «y para trasladarse siempre se necesita de un coche porque todo queda distanciado». Todo el tiempo sube y baja, como ella misma dice, con sus hijos que están en plena adolescencia. Subir y bajar son los verbos más frecuentes en la vida de montaña, donde siempre hay que trasladarse de un lugar a otro. No obstante, la situación de las mujeres ha cambiado. El turismo rural fue fundado principalmente por ellas, Raquel es una de sus precursoras.

Al terminar la entrevista, nos llevó a conocer los tres apartamentos que alquila para el turismo y que conforman lo que antes era una sola casa: «El limonero» —que es un antiguo taller de carpintería—, «La Florida» —que era antiguamente el dormitorio principal de la casa— y «Los Jabillos» —antigua herrería—. Todos ellos, si bien están adaptados para satisfacer las necesidades de los viajeros, conservan la esencia empedrada de la casa, los techos de madera autóctona y las vistas al pueblo, al campo y a las otras casas.

Los viajeros que se han hospedado en cualquiera de estos tres espacios de casa Fuster conocen el esmero de Raquel, que con una sonrisa siempre los atiende. Ellos se van y vuelven a llenarse de cordillera y van dejando agradecimientos en el aire que uno siente al llegar. Las fotografías de la entrada se las obsequió uno de esos muchos visitantes, fotógrafo profesional, asiduo desde la primera visita.

Raquel nos preguntó si presenciaríamos la fiesta de San Sebastián que se celebraría dos días después y en la cual ella ayudaría con la preparación de la comida. Manifestaba esto con orgullo; para ella, es un honor participar en una fiesta en la que antiguamente las mujeres no tenían cabida. Hoy las normas han cambiado; sin embargo, la segregación sexual se mantiene en algunos pueblos

vecinos como Pont de Suert. Nosotras nos quedamos con las ganas de asistir.

Análisis del relato: apuntes y claves de interpretación

Lo primero que nos llamó la atención es la expresión de Raquel al inicio del relato «yo no soy de aquí», aunque llevaba 20 años viviendo en Bonansa. Cuando le preguntamos «¿dónde naciste?», respondió: «Zaragoza, pero eso es circunstancial». Ella se considera de Apiés, aunque haya nacido en Zaragoza y vivido la mitad de su vida en Bonansa. Entonces, se nos plantean las primeras preguntas, que quedarán abiertas: ¿Ella se siente de Apiés porque fue criada allí? ¿Porque de allí es su madre o su abuela (familia materna)? ¿Porque allí pasó su infancia? ¿O ella no se siente de Bonansa porque no es reconocida por las otras casas como local? Nos orientamos por pensar más sobre las primeras preguntas que la última.

Un segundo aspecto de interés es la percepción de la casa Fuster como elemento de identidad. La casa incluye simbólicamente a los padres de Ramon, los antiguos habitantes de la casa. No obstante, hace algunos años se sumó a la convivencia el padre de Raquel, aunque simbólicamente no sea referido en el nosotros que afirma Raquel. El sistema de herencias de Bonansa no es ni matrifocal ni patrifocal, ya que tanto hombres como mujeres pueden continuar la línea familiar. Todo depende de su edad y de su estado civil; por otra parte, el sistema de apellidos es patrilineal. El apellido «Fuster» resalta ya que se mantuvo por 15 generaciones hasta llegar a la madre de Ramon —cuando se «perdió»—, lo que no es habitual.

Raquel, por su parte, manifestó que en su familia no había herederos, porque la suya era «una casa corriente [...] no valía mucho, no destacaba» y sus padres no consideraban pertenecer a una casa como un elemento identitario.

Sí porque mi familia, porque todo es, porque esto es una casa, grande, de tierras, de campos, de parte de la casa que es muy grande, otras casas y tal, [...] mi casa era una casa pequeña de pueblo, sin destacar, que de antes, de antes eran pues como criados de otra casa.

La representación que se hace sobre la figura de la casa, expresada en su «nosotros», se relaciona tanto con el valor de la propiedad, como con la genealogía del sistema de herencias y el reconocimiento de los otros en el pueblo. El «nosotros» no se expresa seguido de Raquel, Ramon, Arnau y Estel; tampoco de los Martí, o los de abajo, o los jóvenes, o ningún otro calificativo; tampoco de los Fuster a secas, ellos se autodenominan «Casa Fuster», y son referidos por las personas del pueblo de igual forma. Sobre este punto, dejamos otra pregunta abierta: ¿qué ocurre y cómo son vistos los habitantes recientes —con y sin propiedades— por las familias tradicionales?

La palabra más nombrada por Raquel fue «casa» (101 veces), seguida de «turismo», «pueblo» y «Ramon» (véase imagen a continuación). El término «casa» le sirve para referirse a los otros, que también son ganaderos y propietarios, son «las otras casas», como decir las otras familias.



Figura 1. Palabras más usadas en la entrevista. Elaboración propia.

Tal como nos explicó Raquel, varias prácticas sociales tradicionales han venido cambiando. En el caso de los Fuster, Ramon no era el hermano mayor cuando aceptó ser heredero; cumplía apenas 15 años y tampoco estaba casado. Adicionalmente, cuando inició la relación con Raquel, vivieron juntos durante tres años, sin contraer matrimonio. Más adelante, se casaron por lo civil y, luego, por la Iglesia.

Raquel se refiere al sistema de herencias como una «mentalidad que se va heredando de padres a hijos». Y dice que Ramon a veces se arrepiente de tener «tanto arraigo». Porque la casa definió sus vidas, selló su marco de posibilidades. Según ella, Ramon se compara frecuentemente con un primo que tuvo la oportunidad de viajar y trabajar en diferentes lugares, y esta comparación le genera agobio. Ella no parece compartir el mismo sentimiento, no le pesa igual que a él.⁸³

Según Raquel, el abuelo de Ramon «no fue un buen amo», eso se lo decía la mamá de Ramon, que su papá no había sido un buen heredero. Porque no se encargó de cuidar las propiedades, sino de

pensar en el pueblo.⁸⁴ Una norma se desprende de este testimonio: el buen heredero debe cuidar las propiedades. Aun cuando el abuelo de Ramon contribuyó con la mejora de los servicios del pueblo, no era bien visto por sus hijos, que lo consideraban un político, en sentido peyorativo.

La mujer de la montaña

En la entrevista, Raquel repitió, en dos ocasiones, que la mujer de la montaña era una esclava del trabajo: «En la vida de ganadería, antes la mujer era muy esclava»⁸⁵. Y, como referente, habló de dos mujeres en particular: su abuela y su madre.

Sin embargo, ninguna de estas dos mujeres provenía de una familia de ganaderos. El esposo de su madre fue constructor y no obtuvimos información del esposo de su abuela, porque Raquel no lo conoció. Nos señaló que la mujer en los tiempos de su madre y de su abuela asumía labores que limitaban su independencia y que actualmente se han venido remplazando con el uso de la maquinaria y la contratación de inmigrantes en la ganadería.⁸⁶ Eran trabajos que no generaban ingresos para la mujer y que, por tanto, la mantenían oprimida ante el hombre porque la vida de montaña es costosa, se debe comprar ropa adecuada para el frío, botas caras, y siempre se necesita de un coche para transportarse, entonces «si no tienes dinero, pues no tienes libertad, y eso ha cambiado tanto, tanto, ahora».⁸⁷

Raquel desde joven tuvo claro que no quería trabajar en ganadería junto a su esposo, por eso prefirió buscar otras oportunidades.⁸⁸ Más adelante, dejó estos trabajos por decisión propia cuando Ramon cambió las vacas por conejos, «porque era una actividad más tranquila», menos esclavizante, en sus palabras. No obstante, conseguir trabajo no le fue fácil, como tampoco a las mujeres de la época de su madre, y menos a las de los tiempos de su abuela.

Las mujeres se dedicaban a ser amas de casa y, como dice Raquel, las mujeres trabajaban más que el marido, entre las labores domésticas y las actividades económicas. Sería preciso ahondar sobre las consideraciones que existen en Bonansa sobre la mujer, cómo se significan y en qué se traducen, elementos que aparecieron en el relato.

Nos resultó de interés que el padre de Raquel, llamado «Sancho», le recomendó a ella, de joven, reconsiderar su decisión de irse a vivir con Ramon, apuntando que su casa implicaría mucho trabajo.⁸⁹

La libertad de la mujer, tal como nos dice Raquel, estaba, entre otras cosas, aparte de en trabajar, en el carnet de conducir. Como ejemplo, Raquel hace mención de la necesidad del coche para asistir a reuniones comunitarias.

—¿Qué hacía tu madre?

—Ama de casa, mi madre, pues es la típica persona, mujer de la montaña, que hubiese hecho mucho, pero no hizo; no hizo por circunstancias de, pues como mi padre trabajaba y él llevaba el dinero a casa, ella atendía a los niños, ella cuidaba de la educación y de todo esto y, eh, mi padre nunca la animó a sacarse el carnet, porque el carnet era libertad.

Igualmente, aparecieron algunos elementos sobre la mujer en la pareja. Raquel hizo varias referencias durante el relato a momentos en que ella puso ciertas condiciones en la toma de decisiones con Ramon: «yo le puse a Ramon una condición, yo vengo a vivir a Bonansa, pero nos hacemos un apartamentico pequeño y vivimos un poco separados, por nuestra intimidad».⁹⁰ La intimidad para ella es importante frente a la costumbre del sistema de herencias, según el cual se hereda la casa con los padres adentro. No obstante, Raquel asumió, y lo dice con cariño, el cuidado de los padres de Ramon, apoyándose en una chica que contrató. Adicionalmente,

Raquel resaltó que ellos (Raquel-Ramon) se enamoraron, en contraposición a los padres de Ramon que fueron un matrimonio arreglado: «No se enamoraron como hacemos ahora».

Relaciones sociales primarias

En este apartado, sólo mencionaremos, a modo ilustrativo, a las personas que aparecen indicadas en el relato. En la imagen a continuación, se ha tratado de representar la relación según grados de cercanía y lejanía con respecto a Raquel. Cuanto más oscuro es el color, y más cerca del centro, la relación es más cercana:

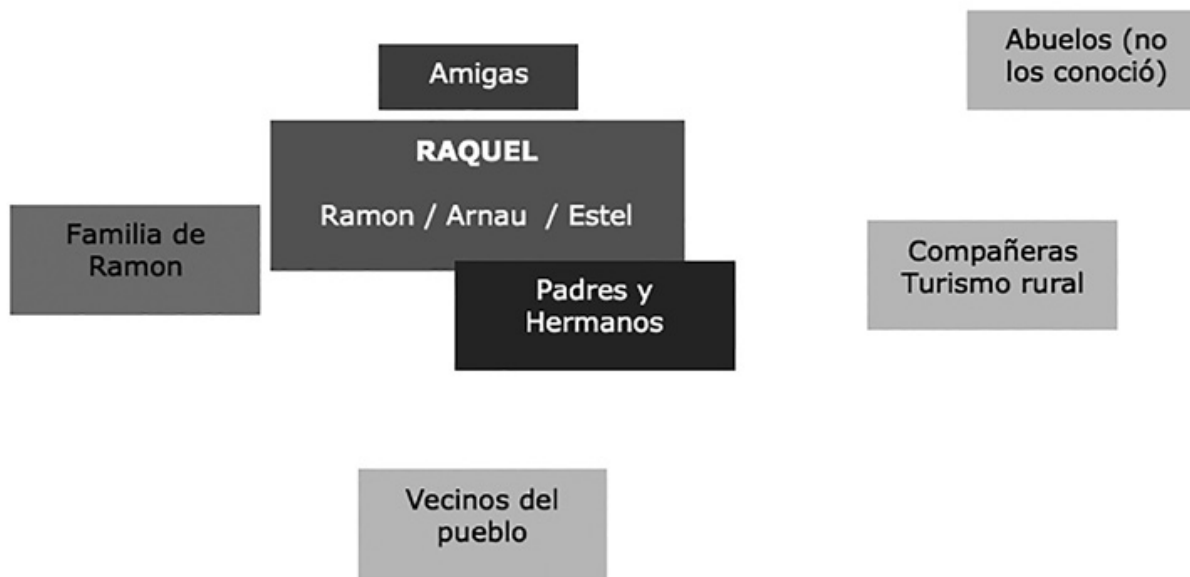


Figura 2. Red social de Raquel. Elaboración propia.

Como vemos, sus padres y hermanos se encuentran en la posición más cercana. No obstante, Raquel habló poco de sus hermanos. Los colocamos tan cerca porque al mencionar a su familia, ella los incluyó en esta categoría. Sin embargo, en todo el relato sólo hubo una referencia a sus hermanos y de todos a la vez, respondiendo una pregunta de las entrevistadoras. Hay que anotar, antes de continuar, que, de todas las veces que se mencionó la palabra familia (20 veces), sólo en tres ocasiones tuvo que ver con el núcleo de parentesco de Raquel; en cambio, fue utilizada por ella como una

manera de referirse a los parientes de Ramon y a las otras casas del pueblo: «había familias que vivían aquí [en Bonansa], pero al faltar el trabajo y tal, pues se han ido». De hecho, fuimos las entrevistadoras las que colocamos la palabra en la conversación, sin preverlo, dentro de algunas preguntas que formulamos. Raquel usó la expresión «mis padres» frente a familia de ganaderos: «Ah, mis padres, nosotros no venimos de una familia de ganaderos, no, mi padre era constructor, y de empresa, y no, entonces, bueno, mis padres eran, siempre han sido muy liberales». Sería necesario corroborar los elementos que dan sentido a la representación que se tiene de las palabras «casa», «padres» y «familia», y sus distinciones.

La siguiente relación observada en la imagen anterior es la de las amigas, que a diferencia de los hermanos sí son un referente constante en Raquel. Ella se posicionó respecto a las amigas en varios asuntos, es decir, le sirvieron de contraste para apuntar sus valoraciones del relato propio de vida, al igual que las nombró señalando una identidad compartida, un nosotras, «somos tres amigas». No habla de amigos, siempre de las mismas dos amigas: «Por ejemplo, somos tres amigas, una que hizo arquitectura y la otra secretaria, pues bueno muchas cosas les tengo, ellas me tienen que ayudar, porque, porque yo no llego». Luego, cuando habló del tiempo que vivió con Ramon antes de casarse, comentó: «mis amigas no vivían en pareja».

[...] pero mis amigas, eh, se fueron a estudiar fuera, me quedé un poco sola en este tema, pero bueno, como trabajaba, temporalmente, en inviernos las pistas, en verano era vigilante de incendios.

El tercer nivel de relaciones que sigue es el de personas más lejanas, acompañantes de acontecimientos o prácticas: las otras casas del pueblo, las compañeras que también tienen cabañas de turismo rural y algunos familiares de Ramon, los cuales diferencia de sus familiares. Menciona también en este orden algunos

inquilinos que se han convertido en personas de apoyo para ella en su gestión turística, como el fotógrafo que la ayuda con los trípticos y que le hizo unas fotos.

Algunas estructuras de mediación

En esta sección, diferenciaremos relaciones primarias de estructuras de mediación, de acuerdo con la teoría y el concepto de mediaciones de Ferrarotti. Es decir, las estructuras mediante las cuales una singularidad sintetiza una sociedad, interpretándola de un modo más sencillo; las formas a través de las cuales una persona dialoga con su sociedad, absorbiendo o posicionándose ante valores, normas sociales, formas de conducta, entre otros. Se puede tratar de instituciones o hasta de grupos sociales que comparten ciertos valores o prácticas. Sin embargo, para ello el relato da muy poca información. Podríamos mencionar ligeramente la escuela y el Ayuntamiento.

Desde un principio, en el relato destacaron los estudios como un tema importante para Raquel; de hecho, no haber culminado el bachillerato es uno de sus grandes arrepentimientos, un hito en su relato: «Me arrepiento, claro, uff, muchísimo». Y, en el relato de este período, surgen como referente, de nuevo, las amigas. Los jóvenes, tal y como ella nos cuenta, por lo general culminan el instituto en Lleida.

Otra mediación en su relato es el Ayuntamiento. Raquel contó que conoció a Ramon durante un ciclo de proyección de películas que organizó el Ayuntamiento. Raquel encuentra importante reunirse con personas de su misma edad. En este punto, Raquel comentó que Bonansa adolecía de jóvenes en el momento en que ella decidió dejar los estudios y vivir con Ramon: «no había chicas jóvenes, parejas jóvenes», y lo dice como una falta importante de ese momento de su vida. La escuela, el instituto y el Ayuntamiento son sitios de encuentro de los jóvenes. En Bonansa, la piscina y el bar,

espacios tradicionales de encuentro, son manejados por personas del pueblo, pero pertenecen al Ayuntamiento.⁹¹

El Estado, adicionalmente, aparece como figura que direcciona la vida económica de los pueblos, mediante las subvenciones. En la época en que Ramon tenía vacas de leche, había una sobreproducción de este producto en España y, por ello, se otorgaron subvenciones para cambiar la producción de leche a carne. Actualmente, con el despegue del turismo rural, Raquel nos comenta que también la han ayudado mediante la edición de algunos dípticos de su posada y pagándole un puesto, una vez al año, en una feria de turismo en Lleida:

También son cosas políticas del Estado, que también te ayudan a poner y el Estado es el que manda, si ahora dijera de poner avestruces y dieran subvenciones, qué haría la gente [...] pues al final es un poco todo.

Comentarios finales

Como hemos visto, recoger un primer relato de vida tiene un valor exploratorio significativo porque surgen temas, interrogantes y referencias de manera natural, y señaladas por la propia persona. Adicionalmente, es importante resaltar el valor formativo propio del ejercicio de una primera entrevista porque permite observar el propio lenguaje del investigador y la experiencia investigativa frente a la otredad, frente al otro. Este ejercicio saca a la luz si entrevistador y entrevistado comparten o no una misma episteme, un mismo universo de significados. En otras palabras, una primera conversación puede mostrar, mediante una aguda observación, y sentido crítico, si se dan las condiciones de posibilidad para que la interpretación del investigador pueda ser significativa para el protagonista. En nuestro caso, hubiera sido muy difícil obtener el mismo relato sin la relación previa del profesor con los habitantes del pueblo, y sin la posibilidad de compartir nuestros aciertos y errores todos con el resto de estudiantes.

Al terminar, «el alcalde» persiguió nuestro coche por más de cinco minutos con patas presurosas hasta que iniciamos el descenso de las montañas. Y, con esta entusiasta despedida, finalizó nuestro viaje a un poblado sólo en apariencia solitario, que nos dejó con más interrogantes que respuestas, y con la curiosidad de saber cómo se avistarán en verano las casas de piedras ambarinas.

Bibliografía

Bakhtin, M. (1994). *The dialogical imagination*, Texas University Press, Austin.

Barnet, M. (1979). *La canción de Rachel*, Laia, Barcelona.

Bertaux, D. (1988) [1980]. «El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades», en *Cuadernos de Ciencias Sociales: Historia Oral e Historia de Vida*, nº 18, págs. 55-80.

Bourdieu, P. (1989). «La ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 27-33.

Clot, Y. (1989). «La otra ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 35-39.

Coromines, J. (1981). *Onomasticon Cataloniae*, Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona.

Feixa, C. (2006). «La imaginación autobiográfica», en *Periferia*, nº 2 (5).

— (1990). *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida, 1936-1989*, Universitat de Barcelona, Barcelona.

Ferrarotti, F. (2008) [1981]. *Historia e historias de vida, traducido por Alejandro Moreno Olmedo*, Centro Investigaciones Populares (CIP), Caracas.

Francino, G. y Feixa, C. (2010). *Toponimia de Ribagorza: Bonansa*, Milenio, Lleida.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

Iniesta, M. y Feixa, C. (2006). «Historias de vida y ciencias sociales. Entrevista a Franco Ferrarotti», en *Periferia*, nº 2 (5).

Martínez Miguélez, M. (2006). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*, Trillas, México DF.

Meyer, E. y Olivera de Bonfil, A. (1971). «La historia oral: origen, metodología, desarrollo y perspectivas», en *Historia Mexicana*, nº 21 (2), págs. 372-87.

Moreno Olmedo, A. (2008). «Prólogo a la primera edición en español», en Ferrarotti, F., *Historia e historias de vida*, CIP, Caracas, págs. 5-9

Moreno Olmedo, A. et al. (2009). *Y salimos a matar gente: investigación sobre el delincuente venezolano violento de origen popular*, CIP, Caracas.

— (2002). *Buscando Padre: Historia-de-Vida de Pedro Luis Luna*, Universidad de Carabobo (UC)-CIP, Caracas.

Piña, C. (1988). «La construcción del “sí mismo” en el relato autobiográfico», en *Revista Paraguaya de Sociología*, nº 71, págs. 135-76.

Prat, J. (2007). *Los sentidos de la vida*, Bellaterra, Barcelona.

Pujadas, J. J. (2002). *El método biográfico: el uso de las historias de la vida en ciencias sociales*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid.

73. Márquez, C.; Isaacs, A. y Feixa, C. (2015). «“Nosotros, los de Casa Fuster”. Una experiencia etnopedagógica desde el método de las historias de vida», en *Periferia*, nº 20 (1), págs. 1-33.

74. Adelante, tú que sabes, tú que quieres, tú que verás. No nos abandones, tú que sabes, tú que quieres, tú que verás (traducción del autor).

75. «El relato, sea biográfico o autobiográfico, como el del testimonio que se confía a un investigador, propone acontecimientos que, sin desarrollarse todos y siempre en estricta sucesión cronológica [...] tienden o pretenden organizarse en secuencias ordenadas según relaciones inteligibles» (Bourdieu, 1997: 28).

76. «Ahora bien, no es tan simple como conocer una historia. Este conocimiento puede ser una ilusión o una construcción inadvertidamente arbitraria del conocedor. Esencial al conocimiento de una realidad es la posición hermenéutica del conocedor, el horizonte interpretativo en el que conoce. Si el conocedor está ubicado en un horizonte hermenéutico radicalmente distinto de aquel en el que tiene su existencia la historia, lo conocido será un artificio, una ficción técnica de quien lo elabora» (Moreno Olmedo *et al.*, 1998: 15).

77. «La saturación es el fenómeno por el cual, después de un cierto número de entrevistas, el investigador o el equipo tiene la impresión de que no hay nada nuevo que aprender, al menos en lo que respecta al objeto sociológico de encuesta [...] La saturación es más difícil de conseguir de lo que parece a primera vista. Pero, cuando se alcanza, confiere una base muy sólida a la generalización: desde esta perspectiva, cumple para la aproximación biográfica la misma función que la representatividad de la muestra para la encuesta por cuestionarios» (Bertaux, 1988: 205, 208).

78. En nuestro caso, la transcripción del relato fue hecha a cuatro manos. Esto, aunque minimiza el tiempo invertido, dificulta el

proceso de unificar criterios. Antes de comenzar, escuchamos en conjunto el audio, hicimos algunas anotaciones y luego nos dividimos la tarea. El fraccionamiento no fue sólo en función del tiempo, sino además de los hilos —y giros— temáticos.

79. Coromines hablaba con conocimiento de causa: en los años 1960 había recorrido a pie todos los pueblos de la comarca, hablando con sus habitantes: en Bonansa se alojó en la fonda del pueblo, que era la casa de la familia del tercer autor del texto.

80. POUM: Partido Obrero de Unificación Marxista (comunista no ortodoxo); PSOE: Partido Socialista Obrero Español.

81. Cuando este libro se había terminado, en el Museo de los Inmigrantes de Buenos Aires (situado en el Hotel de Inmigrantes donde se alojaban muchos de ellos al llegar) pedí la lista de los Bonansea llegados a Argentina, que resultaron ser dos docenas de personas. Asimismo, en el Parque de la Memoria encontré los nombres de tres Bonansea desaparecidos durante la última dictadura militar.

82. A petición de la entrevistada, a fin de resguardar el anonimato de ella y su familia, hemos cambiado todos los nombres de personas y lugares referidos en el relato de vida, a excepción de Bonansa.

83. «por ejemplo, Ramon a veces me comenta, eh, si ahora fuera otra de joven y tal, pues le gustaría, no tener tan, arraigo, tan, no, pues las cosas son, van y vienen, que tengas una Casa que hayas heredado, por qué mantenerla, es como una obligación ahora tienes la obligación de mantener este caserío, y que si uno fuera pobre, por ejemplo, tenemos unos sobrinos que viajan por el mundo, ahora están aquí, ahora están allá, trabajan en una cosa, y a veces él me dice, esto lo envidio, que tengan esta manera de funcionar por la vida, porque quedarte también anclado en una cosa, bueno esto lo

tengo que mantener y mantener, pero bueno yo creo que es un poco ya mentalidad, que se va heredando de padres ahí».

84. «pues lo que me explicó la abuela [...] el padre de Remedios [...] era un señor que no se dedicó a la casa, en la ganadería, se dedicó más a ayudar al pueblo, a llevar cosas, o sea como un tipo así político, conseguir cosas, el agua para el pueblo, la carretera para llegar al pueblo, sabes, muy así, entonces descuidó la casa, y la casa fue perdiendo, la casa tenía propiedades, al final él lo que hacía era, no llego, pues vendo, y la casa fue perdiendo, perdiendo propiedades; y, en ese sentido, pues no fue un buen heredero, que aquí se llama «no fue un buen amo» de la casa, porque pensó mucho fuera y no dentro; sí, ayudaba [a] mucha gente, muy, muy, sí, por ejemplo, venía el cura, cualquier problemilla, o la maestra o el maestro no tenía donde quedarse, se quedaba aquí, en su casa, a comer, a dormir, y todo, sabes, la cuestión es que los niños tuvieran maestro, intentar conseguir el agua, eh, hacerse con gente de poder para traer cosas a Bonansa y todo esto, entonces descuidó totalmente la casa».

85. «La Guerra Civil, sí, pues ir andando a todas partes, las mujeres súper esclavas, la mujer potencial de, de, de las familias, que eso ahora, hasta ahora sí, pero ahora ya no tanto, la mujer de aquí pues siempre ha sido una mujer luchadora, que lo que te explicaba, que ha estado en casa, fuera de casa, siempre a la par del marido, siempre muy, con poca libertad, porque no tenía dinero».

86. «Aquí en el mundo rural, de la ganadería ha cambiado mucho también con la mano de obra extranjera, [...] muchísima gente tiene un chico de éstos porque la mujer ya no va».

87. «y sobre todo el no tener trabajos pues las mujeres si no tienes dinero, pues no tienes libertad, y eso ha cambiado tanto, tanto, ahora, que ahora una mujer que no trabaje aquí, no, vamos, conozco casos de gente que está mal por, poca gente, antes si, si, si, uy, si la mujer trabaja ya tiene libertad, la mujer era aquí era

mujer para todo, trabajaba más la mujer que el marido, el hecho de que el marido tuviera carnet de conducir daba a que, por ejemplo aquí en Bonansa hay que ir a una reunión pues iba el que conducía, el otro se quedaba haciendo la faena».

88. En las pistas de esquí durante el invierno y de vigilantes de incendio de bosques en verano.

89. «Ah, mis padres, nosotros no venimos de una familia [de] ganaderos, no, mi padre era constructor, y de empresa, y no, entonces, bueno, mis padres eran, siempre han sido muy liberales, entonces me dijeron tú verás lo que haces, mi padre me dijo, yo en esta casa veo mucho trabajo, mucho trabajo para tirarla adelante, porque es muy grande, pues bueno, pero solamente si tú estás a gusto, lo que tú veas, y así».

90. « [...] yo le puse a Ramon una condición, yo vengo a vivir a Bonansa, pero nos hacemos un apartamentico pequeño y vivimos un poco separados, por nuestra intimidad. No quiere decir que comamos algún día con los abuelos, que yo tengo que llevarles, todo eso de cuidarles ya por supuestísimo, pero tengamos, y Ramon dijo sí, sí, claro, que aquí se puede decir, no que la tradición aquí es vivir todos juntos, también lo que pasa, en esa época hubo gente de mi edad que vivía con los abuelos, y nosotros no, ya, teníamos si estábamos tocando, pero no, y eso los abuelos, “los casados casa quieren” decía la abuela, el casado casa quiere».

91. «[...] el Ayuntamiento que quería, que organizaba viajes fuera de aquí, sobre todo para gente joven, y el que quiera, pues venga, organizamos un viaje a Santander, y el que quiera un fin de semana, sabes, y lo organizaban ellos, y entre esas cosas organizaban también cursos de baile, que venían también personas de otros pueblecitos de la comarca, después también se organizó cada viernes, eh, un pase de películas y comentar las películas, y era chulo, era muy chulo, y ahí nos conocimos».

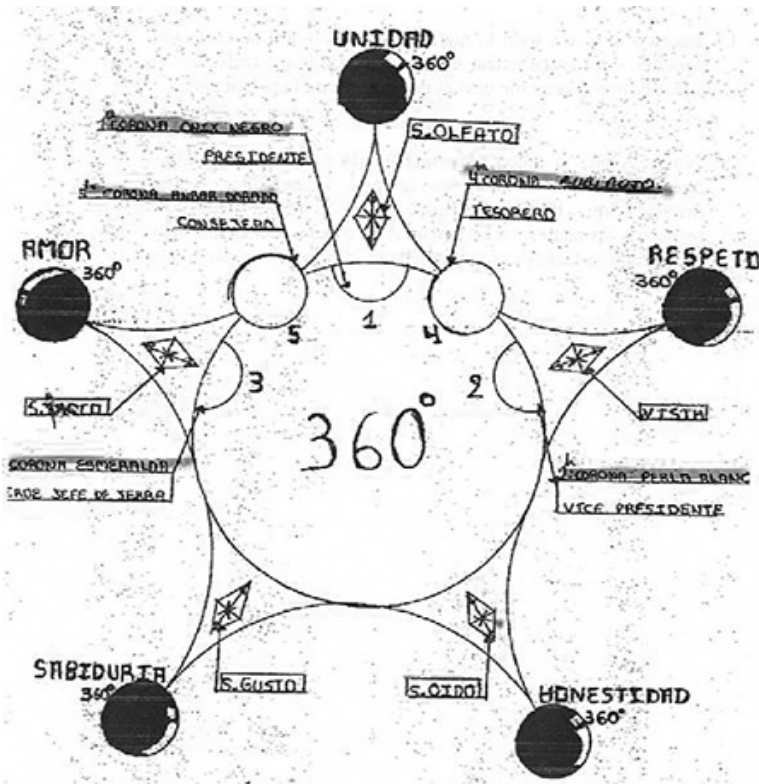


Foto 4. Las fases de los latin kings & queens
(Foto: Carles Feixa).

7. Las historias de vida como autoetnografía: La Antropología y Yo92

Introducción

Suponer que la vida sea una historia... es decir, un conjunto coherente y orientado, que puede y debe ser aprehendido como expresión unitaria de una “intención” subjetiva y objetiva, de un proyecto... es sacrificarla a una ilusión retórica.

(Bourdieu, 1989: 27)

La dificultad está en que la rareza que supone construir textos ostensiblemente científicos a partir de experiencias claramente biográficas, que es lo que al fin y al cabo hacen los etnógrafos, queda totalmente oscurecida.

(Geertz, 1989: 20)

El *curriculum vitae* (cv) es una de las máximas expresiones de la visión de la historia de vida como progreso (Miller y Morgan, 1993). Sin embargo, esta visión positivista fue cuestionada, entre muchos otros, por Pierre Bourdieu. En su famoso texto sobre la ilusión biográfica (1989), el autor afirma que en Occidente la vida de la persona se encuentra «[...] organizada como una historia [que] se desarrolla según un orden cronológico que es también un orden lógico, desde un principio, un origen, en el doble sentido de punto de partida, de comienzo, pero también de principio, de razón de ser, de causa primera, hasta su término que es también una meta» (Bourdieu, 1989: 28). En este caso, la narración de mi trayectoria científico-académica y las pruebas (rituales) de legitimización y aprobación hasta mi actual posición de catedrático de antropología social tiene como objetivo exponer un examen crítico de mi historia de vida (académica), con un principio —mi vocación antropológica— y una meta —la oposición a cátedra—. Cruzarla en primer lugar, llegar rezagado o incluso no llegar a cruzarla (por abandono o

porque alguna circunstancia lo impide) constituirían un epílogo de este examen crítico.

Debo admitir y exponer abiertamente mi admiración (quizás compartida por los posibles lectores) por la obra de Pierre Bourdieu sobre la violencia simbólica del *Homo academicus* (1988), de matriz profundamente patriarcal y sutilmente heteronormativo. Pero, en este caso, comparto las críticas de Yves Clot (1989), quien sugiere que toda historia de vida es un acto dialógico en un triple sentido: un diálogo entre lo objetivo y lo subjetivo (entre acontecimientos y vivencias); entre pasado y presente (entre memoria e identidad); y entre el sujeto y el auditorio al que se dirige su relato (en este caso, los catedráticos y catedráticas que deben juzgar mi trabajo). Además, la historia de vida también es una manera de entender la etnografía de manera reflexiva en la cual el conocimiento sobre el otro (o sobre uno mismo) se consigue a través de un diálogo constante entre el informante, el etnógrafo y el mundo cultural en el que se produce el encuentro etnográfico. Pues narrar una *carrera de vida* constituye un ejercicio, al mismo tiempo, introspectivo y retrospectivo, en el que uno debe buscar el sentido de un itinerario académico a través de la producción de conocimientos transmitidos, materializado en las pesadas cajas que acompañan el cv académico (cual baúl de los recuerdos o gabinete de curiosidades). Narrar una vida supone, pues, recurrir a la imaginación autobiográfica (Feixa, 2000), entendida como variante de la imaginación dialógica (Bakhtin, 1994 [1981]) o sociológica (Wright Mills, 1977 [1959]). Quiero decir que supone establecer un diálogo creativo con varias voces, tal y como propone este texto: 1. con la propia memoria e identidad; 2. con los hechos objetivados en documentos; y 3. con lo que «los otros» han escrito o dicho sobre uno mismo.

La noción de «carrera» remite a los estudios sobre trayectorias profesionales desarrollados por la sociología del trabajo y la antropología industrial. Toda carrera profesional —y eso sirve tanto para la carrera académica como para la carrera delincuente—

supone una adaptación entre sujeto y subcultura, entre *status* y *roles*, entre *structure* y *career*. En su clásico estudio sobre los *outsiders*, Becker (1991 [1963]) nos recuerda que para convertirse en delincuente —o en consumidor de marihuana o en músico de jazz—, el sujeto debe *desaprender* una serie de roles a medida que va aprendiendo otros, ritualizándolos en nuevos estatus a medida que va ascendiendo en las distintas posiciones de veteranía o jerarquía, en el seno de una determinada subcultura profesional. También recuerda que la carrera no es unívoca y que existen paradas, desvíos, atajos, abandonos y regresos. Además, lo que desde el punto de vista dominante (la perspectiva del *insider*) puede ser visto como una carrera progresiva o exitosa, bajo otros puntos de vista (la perspectiva del *outsider*) puede ser visto como una carrera regresiva o fracasada. Sea como fuere, en todas las carreras hay jueces que interpretan las reglas (las explícitas y las implícitas), y que deben dictaminar quiénes son los ganadores y los perdedores (quién llega primero, quién llega el último y quién no llegará nunca a la meta).⁹³

Para el concurso de catedrático de antropología social que tuvo lugar en la Universitat de Lleida el día 14 de abril de 2011, tuve que redactar una memoria docente e investigadora que contenía dos versiones de mi cv. La primera versión se basaba en el modelo tradicional, que podría denominarse el «curriculum autohagiográfico», pues de lo que se trata es de narrar la propia carrera a modo de vida ejemplar y se expresa en unos baremos cuantificables —en número de proyectos, contratos, libros, artículos, ponencias, cursos, tesis, premios, etcétera— presentados en forma estandarizada, como *biograma* (Abel, 1947).⁹⁴ La segunda versión presentaba una manera de narrar mi carrera de vida académica a través de la *exploración* de motivaciones y circunstancias que me llevaron a presentarme a dicho concurso; es decir, se trataba de presentar el conjunto de sentidos declarados y/o latentes (Prat, 2006; Pujadas, 1992) que justificaban mi voluntad de acceder al cuerpo de catedráticos del sistema público español. Esta segunda versión puede ser contemplada como una modalidad de lo que

podría denominarse el «curriculum autoetnográfico», pues proyecta sobre el propio Yo la autoridad etnográfica que, como señalaron en su día James Clifford (1988) y Clifford Geertz (1989), constituye no solamente un ejercicio de experimentación textual, sino también una relación de poder en todos sus sentidos: poder para observar, escuchar, interpretar e influir en quienes deben tomar decisiones sobre lo que hemos visto, oído e interpretado.

Sin embargo, existe también una tercera modalidad la cual se transmite en privado o de forma anónima, aunque no suele hacerse pública, y que consiste en narrar una vida académica a partir de lo que otros dicen sobre la misma. Se trata de una narración formulada con base en la colección de informes oficiales u oficiosos, juicios de valor y juicios apócrifos, declaraciones públicas y rumores, silencios y omisiones de aquellos actores que han jugado un papel (evaluador) clave en la conformación de una carrera académica. La deconstrucción narrativa como metaproducto de su análisis constituiría lo que particularmente sugiero denominar como el «curriculum antibiográfico». ⁹⁵ Esta modalidad de carrera de vida también podría denominarse «curriculum abiográfico», «heterobiográfico» o «antihagiográfico», aunque ello nos obligaría a introducir matices que no tenemos tiempo de desarrollar aquí. En cambio, la noción de «curriculum oculto», que utilizan los pedagogos, tiene otras implicaciones.

En la historia de vida académica que se presenta a continuación, combinaré mis propios recuerdos con otro tipo de juicios, más o menos informados, más o menos positivos, recibidos por evaluadores anónimos o tribunales nominados, que contribuyen a completar mi propia imagen en forma de caleidoscopio, en el vaivén entre cómo me veo y cómo me ven, entre las autoidentificaciones y las heteroidentificaciones (Erikson, 1980 [1968]), entre lo hecho y lo dicho (Foucault, 1966), entre mi carrera de vida y la interpretación que de ella hacen los árbitros que deben valorarla (Bourdieu, 1988). ⁹⁶ Paradójicamente, los académicos, en general, y los antropólogos, en particular, tan habituados a escribir y reescribir la

versión curricular de su vida (el «curriculum autohagiográfico»), raramente producen textos que expliquen su trayectoria vital en su contexto intelectual y social (el «curriculum autoetnográfico»), y aún menos comunican sus dificultades y fracasos, reales o percibidos (el «curriculum antibiográfico»). Por ello, a diferencia de las historias de vida o de comunidad que contienen los textos etnográficos, las historias disciplinarias suelen centrarse en la historia oficial, basada en fuentes documentales y bibliográficas, descartando las historias alternativas, que sólo pueden aprehenderse a partir de fuentes orales o de textos autobiográficos.97

El presente texto aborda este vacío a manera de autoetnografía intelectual, de *poética política* de la antropología (Marcus y Fischer, 1986). Me propongo reflexionar críticamente sobre el *triángulo mágico* que conecta las carreras de vida, las culturas académicas y el contexto social, para contribuir al estudio de los textos autobiográficos como construcción social, utilizando para ello un estudio de caso: mi trayectoria científico-académica. Narrado en primera persona del singular para enfatizar las múltiples, complejas y simultáneas conexiones que configura el citado *triángulo mágico*, el texto narra mi vida académica a partir de las cinco *fases* que reconoce uno de los textos sagrados de la *tribu* a la que he dedicado mi investigación durante los últimos años: la Todopoderosa Nación de los Reyes y Reinas Latinos (*Almighty Latin King and Queen Nation*, ALKQN, en sus siglas en inglés). Según dicho texto, que los reyes y reinas denominan la *Literatura*, sus líderes la *Constitución*, los especialistas el *Manifiesto* y los medios de comunicación la *Biblia*, los latin kings pasan por cinco fases o estados: 1. observación; 2. fabalai (*five alive*); 3. probatoria; 4. coronación; y 5. juramento. Cada una de estas fases corresponde a uno de los cinco sentidos (vista, oído, olfato, tacto y gusto), a una de las cinco piedras preciosas (ónix, perla, esmeralda, rubí y ámbar), y a uno de los cinco valores básicos de la nación (amor, unidad, respeto, sabiduría y honestidad), que proclaman en grupo cuando rezan en sus encuentros *universales*. Esta *pentalogía* se

corresponde con las cinco puntas de la corona, símbolo de los reyes y reinas latinos.

Para los *hermanitos* y *hermanitas* de la ALKQN, estar *en fases* es estar en proceso de iniciación o de promoción, tanto individual como colectiva, según la clásica distinción de los ritos de paso propuesta por Arnold Van Gennep (1986 [1909]), un proceso de renuncia y sacrificio, de resistencia y dolor, pero también de aprendizaje y superación, de conocimiento y valor. Valiéndome de esta analogía, repasaré las distintas fases de mi trayectoria académica, intentando poner en relación —de forma *holística*, como dicen los antropólogos— mi formación académica, mis influencias teóricas, mis experiencias de investigación, mi tarea docente, mi producción científica y mi participación en proyectos de transferencia e innovación. Finalmente, cabe señalar que en este texto autobiográfico se combinan las tres estrategias narrativas señaladas a lo largo de esta sección introductoria. Aunque predomina el relato «autoetnográfico», las otras dos modalidades —la «autohagiográfica» y la «antibiográfica»— aparecen también a lo largo del mismo, completando mi carrera de vida académica con otros puntos de vista y con otras formas *poéticas*, aunque lo que en el fondo evocan son otras modalidades *políticas* de construcción —y deconstrucción— de mi Yo académico.

Observación: la fase de formación

Hermano/Hermana en *Observación*: son hermanos que se encuentran en la primera etapa, en donde ellos serán observados y demostrarán si quieren estar en esta familia.

(Biblia ALKQN)

Se ha dicho que la sociedad occidental era la única capaz de producir etnólogos, que ésta era su grandeza.

(Lévi-Strauss, 1969 [1955]: 46)

Mi formación como antropólogo se produjo en un contexto disciplinario muy ecléctico, dominante en las facultades de geografía e historia de Lleida y Barcelona de la primera mitad de los años 1980. Gracias a ello, conté con una buena base en historia contemporánea, en antropología clásica norteamericana (Claudio Esteva Fabregat fue uno de mis últimos profesores y en sus clases nos hablaba de Margaret Mead y de Ruth Benedict), e ibérica (leí a Carmelo Lisón Tolosana y también a antropólogos portugueses como José Coutinho). La licenciatura contó con una fuerte presencia de la antropología marxista francesa (Maurice Godelier y Emmanuel Terray) así como con algunas incursiones en la antropología crítica italiana y latinoamericana (gracias a las sugerencias de profesores como Jesús Contreras, Dolores Juliano y Danielle Provansal). Pero más que Franz Boas, Raymond Firth o Claude Lévi-Strauss, los «antropólogos» que más influyeron en mí fueron Edward P. Thompson, Carlo Ginzburg y Emmanuel Le Roy Ladourie, cuyas microhistorias inspiraban reflexiones muy contemporáneas.

Mis intereses durante la carrera se orientaron a la etnografía del campesinado, de la cultura popular y del nacionalismo, temas entonces de gran actualidad que, en mi caso, me ponían frente al espejo de mi propia historia familiar. Mis padres eran maestros y empezaron su carrera a fines de los años 1950 en los barrios de inmigrantes procedentes del sur de España, allí donde la ciudad «cambia su nombre», según el sugerente título del libro de Paco Candel (1957). Mi madre procedía de una familia de la clase media urbana de Lleida (mi abuelo fue músico militar de día y músico de cabaret de noche, y mi abuela profesora de piano). Mi padre era hijo de una familia troncal pirenaica —semejante a las descritas por Emmanuel Le Play o Ramon Violant i Simorra— originaria de Ca de París, una *casa pairal* de Bonansa, un pequeño pueblo de la Ribagorza, comarca aragonesa de habla catalana situada al norte de España.

En el pueblo de Bonansa, pasé todos los veranos de mi infancia, observando *in situ* la decadencia de la «cultura pirenaica» y

escuchando relatos de los ancianos del lugar. En Bonansa, llevé también a cabo mi primer trabajo de campo, en el marco de la asignatura Técnicas de Investigación, impartida por el profesor Jesús Contreras, durante un frío mes de enero de 1985, y allí seguí recopilando entrevistas y documentación a lo largo de más de 30 años, incluyendo un baúl repleto de documentos notariales y familiares de *Ca de París*, que recuperé cuando la casa solariega empezaba a amenazar ruina. No había publicado nada sobre el pueblo hasta que el catedrático de lengua española Javier Terrado me involucró en un proyecto toponímico que tuvo como resultado un libro, elaborado en colaboración con la filóloga Glòria Francino. Se trata de un estudio de comunidad con aspiración holística que empieza buscando los orígenes de los nombres de lugar y de casa, sigue describiendo el entorno físico, los lugares de memoria, las formas de organización económica, doméstica, política y religiosa, y acaba con una mirada a las topografías del cambio social, como invitación a recorrer las topías y las utopías de una comunidad vivida e imaginada (*Toponimia de Ribagorza: Bonansa*, Francino y Feixa, 2010).98

Lo que me alejó de la antropología rural para conducirme a la antropología urbana fue una casualidad. En aquella época, yo formaba parte del Consejo Local de la Juventud de Lleida y había sido elegido miembro del secretariado del Consell Nacional de la Joventut de Catalunya (1983-85), que agrupaba a las entidades políticas y sociales del movimiento asociativo juvenil, muy activo durante la transición democrática. También era miembro del Movimiento de Objetores de Conciencia. Ello me puso en contacto con jóvenes de Lleida y de otras ciudades europeas, lo que me llevó a interesarme por los movimientos juveniles alternativos —era la época de *la movida*—. Además, la Unesco designó 1985 como Año Internacional de la Juventud, por lo que tuve ocasión de participar en un congreso celebrado en Barcelona y solicitar dos becas de investigación (al Ayuntamiento de Lleida y a la Generalitat de Catalunya) que para mi sorpresa me fueron concedidas. El resultado fue una tesina inédita sobre la etnología de las *tribus urbanas* en

Lleida (1985) y un ensayo premiado y publicado en Italia (*La tribu juvenil*, 1988). Aunque Michel Maffesoli diera consistencia académica al término «tribus urbanas» con su ensayo *Le temps des tribus* (1990 [1988]), y sea considerado actualmente el creador del concepto, las hemerotecas y las bibliotecas prueban que en realidad fue la prensa española de la Transición quien lo catapultó a la escena pública y que uno de los primeros en diseccionarlo críticamente en términos académicos fui yo mismo en los citados textos, publicados antes del libro del sociólogo francés. Mi incursión en el mundo de las subculturas juveniles urbanas fue relativamente exitosa y tuvo cierto impacto (incluyendo un premio periodístico) y la regañina de un actual catedrático de la UDL, de cuyo nombre no quiero acordarme, quien consideraba que estudiar a la juventud era malgastar mi intelecto y mi tiempo en un tema poco relevante, y que me aconsejó volver al campesinado o a la clase obrera, a pesar de que tales sujetos sociales estuvieran perdiendo peso y de que la juventud se estuviera convirtiendo en una de las edades más relevantes de la vida.

Pero, como propusiera Claude Lévi-Strauss (1983), para comprender una cultura era preciso alejarse de ella, por lo que mi etnografía de la juventud coincidió con el final de mi propia juventud y mi semiemancipación familiar gracias a una beca de formación de personal predoctoral de investigación del entonces Ministerio de Educación y Ciencia (1986-1988) y a una ayuda para realizar una estancia en la Università degli Studi di Roma, «la Sapienza», a fines de 1986 (ése fue mi viaje de novios, con Montserrat, la antropóloga y museóloga que sigue a mi lado 30 años después). Allí, leí la obra de Antonio Gramsci (aprendí italiano con las novelas de Pasolini y la edición crítica de los *Quaderni*) y descubrí la de Ernesto De Martino, así como la historia oral y la juvenología italianas. También en Italia entré en contacto con Gérard Lutte, un psicólogo que proponía una juvenología crítica en su libro *Sopprimere l'adolescenza* (Lutte, 1984) y que acababa de investigar a los «muchachos» de la revolución sandinista. Además, trabé amistad con antropólogos urbanos rigurosos e innovadores como Clara Gallini, Massimo

Canevacci —que luego publicó *Antropologia della comunicazione visuale* (1990)—, Alberto Sobrero o Vincenzo Padiglione. En La Sapienza, maduré mi opción por una antropología académica, pero al mismo tiempo políticamente comprometida. Y fue en Italia donde también me convencí de la posibilidad de pasar de una antropología de las culturas subalternas a una antropología de las culturas emergentes. El resultado fue un artículo sobre Antonio Gramsci y la antropología italiana (1987) y, tiempo después, mi contribución a un congreso sobre Ernesto de Martino en la cultura europea (1997) y la edición crítica de una serie de textos de este etnólogo, de Martino, tan importante como poco conocido en nuestros lares: *El folklore progresivo y otros ensayos* (De Martino y Feixa, 2008). Con posterioridad, realicé estancias posdoctorales más largas en el CIESAS de México (bajo la supervisión de Eduardo Menéndez), en la Sorbona y la EHESS de París (bajo la supervisión de Michel Maffesoli y Michèle de la Pradelle); y en el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley (bajo la supervisión de Stanley Brandes). Pero ninguna influyó tanto en mí como el itinerario romano, pues sirvió, sobre todo, para fundamentar mis planteamientos teóricos y metodológicos en el *tempo lungo*.

Five Alive: la fase de investigación

Rey/Reina *Cinco Vivientes* (Five Alive) [sic.]. Ellos/as representan *five live*: cinco vivirán, seis fallarán, los reyes y reinas latinos nunca morirán.

(Biblia ALKQN)

Tras licenciarme en 1985 y completar los cursos de doctorado, me enfrenté a las cinco pruebas de supervivencia para ser reconocido por los de mi gremio como *uno di noi*. En los cinco años transcurridos entre 1987 y 1991, me sumergí en dos investigaciones de cierto calado. La primera fue una historia oral sobre cinco generaciones juveniles en Lleida, una pequeña ciudad catalana, durante el franquismo; la segunda, una etnografía del presente

sobre cinco subculturas en una de las mayores ciudades del planeta: Ciudad de México. El primer estudio dio como resultado una tesis doctoral dirigida por Oriol Romaní y titulada *Hegemonia, cultures juvenils i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida, 1931-1989* (1990). El segundo estudio dio como resultado una investigación posdoctoral que se tradujo en varios artículos sobre las bandas juveniles en la periferia de Ciudad de México (1995) y en el libro *La ciudad en la antropología mexicana* (1993). Aunque los ámbitos de investigación eran opuestos (una ciudad media en la Cataluña franquista y una gran metrópolis contemporánea), ambos estudios compartían el mismo objeto (las culturas juveniles) y el mismo método (las historias de vida). También compartían un marco teórico basado en la teoría crítica, la etnología urbana y los estudios culturales, que fui construyendo a partir de lecturas e influencias diversas, como Antonio Gramsci y el marxismo italiano, Jean Monod y el estructuralismo francés, y Stuart Hall y los *cultural studies* británicos. Con Gramsci, tuve el placer en bucear en sus *Quaderni del carcere* (1975 [1949]), repensando sus observaciones sobre el folklore, sobre la *quistioni dei giovani* y la hegemonía. Devoré *Los barjots* (2002 [1968]) de Monod gracias a unas gastadas fotocopias y busqué lecturas complementarias para comprender su esfuerzo por familiarizar lo exótico y exotizar lo familiar.⁹⁹ De Stuart Hall, leí con sumo interés *Resistance through Rituals* (Hall y Jefferson, 1983 [1979]), libro que descubrí casi por azar en una librería de Copenhague en 1985.¹⁰⁰ De hecho, permítaseme sugerir que seguramente fui el primer académico español en adaptar la *Birmingham School* en los estudios de juventud y creo haberlo sido también en América Latina, pues cuando llegué a México en 1991 nadie la tenía como referencia, a pesar de que los planteamientos teóricos de colegas y amigos como José Manuel Valenzuela, Rossana Reguillo o Maritza Urteaga —que seguían la estela de los maestros Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero—¹⁰¹ fueran convergentes con los de Stuart Hall, Angela McRobbie, Dick Hebdige y Paul Willis; a saber, un intento de síntesis entre marxismo y culturalismo, entre estructuralismo y

hermenéutica.¹⁰² Haber podido conocer y dialogar con casi todos ellos ha sido para mí una fuente de satisfacción enorme.

La síntesis teórica de mis estudios posdoctorales desembocó en mi primer libro de cierto impacto, *La joventut com a metàfora: Sobre les cultures juvenils* (1993b); mientras que los resultados empíricos confluyeron en dos libros: uno sobre Lleida (*La ciutat llunyana*, 1992) y otro sobre México (*El reloj de Arena*, 1998b). Pero la experiencia más enriquecedora fue escuchar contar sus vidas a jóvenes leridanos de la república, la guerra, la posguerra, los años 60s, la Transición y la democracia; y a chavos banda, chavos fresa, paisarockers, jipitecas y punketas de México; y, sobre todo, las largas horas que pasé transcribiendo aquel centenar de historias de vida, buscando claves de interpretación e imaginando estrategias narrativas para hablar de sujetos tan cercanos y tan lejanos, sin traicionar su voz. Con posterioridad, llevé a cabo otros «trabajos de asfalto» sobre distintas subculturas juveniles, pero ninguno fue tan profundo y revelador como el realizado en *la Noria* (el eje central de la ciudad de Lleida, donde los jóvenes de posguerra llevaban a cabo el ritual cotidiano del paseo) y en *el Chopo* (el *tianguis* o mercado cultural de México, donde cada sábado se congregan jóvenes de Ciudad Neza y otros rumbos de la ciudad de México, y donde sigo acudiendo cada vez que regreso a la Región Más Transparente del Aire, también conocida como Distrito Funeral o simplemente Defé).¹⁰³ Ambas experiencias me permitieron superar las cinco pruebas y ganarme cinco vidas, que me servirían para sobrevivir en la tribu universitaria a partir de entonces.

Probatoria: la fase de docencia

Rey/Reina en *Probatoria*: representan cuatro puntos de los cinco, el cual tienen que ganarlo; son miembros que aún no reciben su corona y su membresía, deben demostrar y luchar para obtenerla.

(Biblia ALKQN)

El antropólogo no puede escapar físicamente, éticamente y emocionalmente al sufrimiento o a la brutalidad de sus sujetos de investigación y de la época histórica en la que vive.

(Bourgois, 2006: xii)

En 1992 me convertí en profesor titular de antropología urbana y en periodista suplente de antropología del deporte. De hecho, además de superar mi oposición para convertirme en funcionario (y de paso abandonar definitivamente mi posadolescencia), narré para un periódico local los rasgos de la *religión culé* (empezaba la era del *Dream Team* de Johan Cruyff) y analicé lo que sucedía en la Barcelona olímpica de 1992, origen de un «modelo urbano» que la geografía y la antropología desmenuzarían críticamente (Feixa y Juris, 2000; Feixa y Lavega, 2005; Delgado, 2007). Entre esa fecha y finales de los años 1990, me dediqué intensamente a la enseñanza de la antropología urbana, intentando transmitir lo que había aprendido en mis estudios sobre el terreno sobre todo en México. Impartí asignaturas introductorias y troncales (como Antropología Social y Antropología Política) así como optativas (Antropología Urbana y Antropología e Historia de la Juventud, que es la que tuvo más éxito, aunque quizá por eso desapareció pronto del plan de estudios). También participé en la propuesta de una licenciatura de segundo ciclo de Antropología Social y Cultural, que finalmente consolidó la disciplina en las principales universidades de España, pero que para Lleida introdujo una profunda crisis de identidad, pues no hubo consenso en cómo resituarse en el mapa. También dediqué parte de mis esfuerzos a la reflexión sobre la historia de las tradiciones subalternas en antropología (como la italiana y la mexicana), colaborando en un artículo de síntesis sobre la antropología social en España, en el que me ocupé de reflexionar sobre la profesionalización fallida (Aguilar, Melis y Feixa, 1997).104

En el plano teórico, fueron años dedicados a diseñar un programa de investigación sobre antropología de las edades, campo en el que me convertí en pionero en España, al publicar un texto introductorio

en el libro coordinado por Joan Prat y Ángel Martínez, *Ensayos de antropología cultural* (1996),¹⁰⁵ y al coordinar dos sesiones en los congresos de antropología de Zaragoza (1995) y Santiago de Compostela (1999). Ello me llevó a polemizar con algunos colegas que habían ampliado al género las clásicas distinciones de etnicidad y clase como elementos identitarios fundamentales, pero que no entendían que la edad era cada vez más influyente, en plena consolidación de la sociedad del riesgo, del conocimiento o líquida, teorizada por autores como Ulrich Beck (1998 [1986]), Manuel Castells (1999 [1996]) y Zigmunt Bauman (2006 [2005]), entre otros. Para justificarlo, recurrí a la antropología clásica, demostrando que el adultocentrismo podía ser tan dañino como el etnocentrismo, el clasismo o el sexismo, y que si la edad había sido un elemento fundamental para las primeras escuelas antropológicas (de Lewis H. Morgan a Raymond Firth pasando por Franz Boas y Margaret Mead), podía y debía volver a serlo en la segunda modernidad, cuando las sociedades se hacían flexibles, las identidades se volvían nómadas y las culturas híbridas (García Canclini, 1991, 2002). De hecho, entendía ya entonces y entiendo hoy a la juventud no como un objeto de estudio en sí mismo, sino como una lente analítica multifocal (de telescopio o de microscopio) para investigar otros muchos objetos: los cambios en las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales que afectan a la sociedad neoliberal en su conjunto. Dicho en otros términos: entiendo la juventud como una metáfora del cambio social, la imagen condensada de una sociedad cambiante, en términos de sus formas de vida y valores básicos (Feixa, 1993b; 1999). Se trataba, en definitiva, de complementar la perspectiva tradicional centrada en la *construcción cultural de las edades* con una perspectiva renovadora centrada en la *construcción generacional de la cultura*, pasando de una antropología de las edades a una antropología del ciclo vital y las relaciones intergeneracionales.¹⁰⁶

Coronación: la fase de transferencia

Rey/Reina *Coronado/a*: estos hermanos representan los cinco puntos de la corona y por su demostración, en esta etapa se les otorga su corona; son parte del cuerpo.

(Biblia ALKQN)

Para construir una cultura prefigurativa en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos modificar la ubicación del futuro. También en este caso nos inspiramos en los jóvenes que parecen anhelar utopías instantáneas.

(Mead, 1977 [1970]: 125)

En 1998, publiqué *De jóvenes, bandas y tribus*, en la colección de antropología de Ariel, dirigida por Joan Prat, a quien siempre estaré agradecido por haberme dado esta oportunidad. Creo no pecar de inmodestia si afirmo que el libro se ha convertido en un referente internacional sobre las culturas juveniles.¹⁰⁷ Algunos creen que la razón del éxito se debe al prólogo que amablemente aceptó escribir Michel Maffesoli, con quien había entrado en contacto en 1996 durante una estancia en la Universidad de París. Tal vez sea así, si bien cabría destacar que el libro apareció en el momento oportuno, cuando no había en el mercado síntesis parecidas. También supe encontrar un modelo textual innovador, triangulando tres niveles de análisis: 1. un nivel *macro* (teórico e histórico) con una conceptualización de las culturas juveniles muy utilizada desde entonces; 2. un nivel *meso* (etnográfico) con una comparación de los mundos de vida juveniles en dos ciudades; 3. y un nivel *micro* (biográfico) con las historias de vida de dos jóvenes punks —uno mexicano y otro catalán— con quienes he seguido en contacto desde entonces.

Jordi Roca y Joan J. Pujadas (1996) escogieron *De jóvenes, bandas y tribus* como ejemplo en un manual sobre etnografía, y autores como Manuel Delgado, Rossana Reguillo y Jesús Martín-Barbero lo glosaron más tarde. En 2006, se publicó una edición actualizada en

la que revisé las teorías e historias de la juventud y volví a entrevistar a los protagonistas, que se habían convertido en «adolescentes de avanzada edad», según sus propias palabras. Sigo recibiendo consultas de jóvenes investigadores que lo siguen leyendo y reconociéndose en mis planteamientos, y estoy pensando en una nueva edición, en la que se incorporaría la voz de los hijos de los protagonistas iniciales. Lo que me hace sentir especialmente satisfecho es que el libro sirviera para legitimar un campo de estudio en el ámbito iberoamericano muy particular y poco explorado hasta la primera edición del libro, y para inspirar las pesquisas de nuevas generaciones de investigadores que llegaban (y afortunadamente aún llegan a día de hoy) al terreno con ideas nuevas y datos frescos.¹⁰⁸

A la publicación del libro le siguió un texto teórico sobre la que denominé en su día «Generación @» publicado originalmente en la revista colombiana *Nómadas* (2000) y una colección de *readers* sobre movimientos juveniles, que impulsé y coordiné, con la intención de crear masa crítica en los estudios sobre juventud, lo que sólo conseguí en parte, pues la colección no tuvo continuidad (Feixa, Costa y Pallarés, 2002; Feixa, Molina y Alsinet, 2002; Feixa, Costa y Saura, 2002). El artículo sobre la Generación @, en cambio, causó cierto impacto y el término hizo mella a partir de entonces. Aunque se me suele atribuir su paternidad, algunos estudiosos de las relaciones entre juventud y nuevas tecnologías lo utilizan, curiosamente, sin citarme, lo cual me parece un buen síntoma de las coincidencias conscientes o inconfesadas que se generan cuando los conceptos son engendrados por *l'air du temps*.¹⁰⁹ Es una nueva muestra de aquello que Jose Luis Anta denuncia en general: la ciencia antropológica conceptualiza y define teóricamente aspectos de la realidad social que luego son aprovechados por otras ciencias sociales sin reseñar de dónde proceden, marginalizando una ciencia social (y al científico que la cultiva) precisamente por su vocación implicada (Anta, 2007). El artículo inauguró una serie de investigaciones y reflexiones sobre la relación de los adolescentes con la cultura digital que desembocaron en un estudio muy usado,

aunque solamente esbozado, sobre la habitación de los adolescentes (2005b). También dirigí varias tesis doctorales a investigadores de varios países latinoamericanos, con quienes empecé a cooperar en el intento de formular una teoría transcultural de la juventud, que desembocó en un artículo sobre las juventudes rurales e indígenas publicado en inglés (Feixa y González, 2005) y en un libro colectivo publicado primero en Brasil y luego en Chile sobre la historia de la juventud en América Latina: *Jovens na America Latina* (Caccia-Bava, Feixa y González, 2004).

Además de los jóvenes, en esa época abordé otros temas, como el deporte, la violencia y la memoria. Aunque el proyecto de llevar a cabo un estudio antropológico sobre los Juegos Olímpicos de Barcelona 1992 quedó frustrado, contribuí a la *Enciclopedia Paidotribo* (1999b) con la voz «Antropología del Deporte», gracias a la colaboración con el antropólogo italiano Vincenzo Padiglione y con algunos colegas del Instituto Nacional de Educación Física. Además, también publiqué un texto muy citado sobre deportes de aventura (2002) y otro sobre fútbol en la revista *Social Anthropology* (Feixa y Juris, 2000). A principios del 2000, empecé a colaborar con Francisco Ferrándiz en el proyecto de una antropología de la violencia, que dio sus primeros resultados a raíz de la coordinación de un simposio en el congreso de antropología de Barcelona (Feixa y Ferrándiz, 2002), de la publicación de un artículo conceptual (Ferrándiz y Feixa, 2004), y de una antología que recuperó textos inéditos de autores como Philippe Bourgois, Loïc Wacquant y Larissa Lomnitz: *Jóvenes sin tregua* (Ferrándiz y Feixa, 2005). En cuanto a la antropología de la memoria, publiqué un artículo sobre la imaginación autobiográfica, cuya primera versión apareció en catalán en la revista *L'Avenç* (2000b) y luego se publicó en castellano en revistas españolas, colombianas y mexicanas. También contribuí al debate historiográfico sobre la memoria pública, participando en un congreso sobre la literatura autobiográfica de la cárcel política durante el franquismo (Feixa y Agustí, 2003). Y, como «guindilla del pastel», divulgué mi *know how* en las clases que impartí sobre historias de vida en el doctorado en antropología de la

UAB desde 1998 hasta el presente, que desde hace unos años se combinan con prácticas sobre el terreno en Bonansa, el pueblo de mis antepasados (Márquez, Isaacs y Feixa, 2015).110

Sin embargo, esta época de transferencia coincidió con una serie de fracasos académicos que no puedo dejar de señalar. En 2001, me presenté a un proceso de promoción a cátedras en mi universidad mediante una evaluación externa. Estaba a punto de cumplir 40 años (edad que superaba la que tenían la mayoría de catedráticos de mi facultad cuando alcanzaron dicho estatus), llevaba 15 años investigando, 10 enseñando y me sentía capacitado para empezar a formar a jóvenes investigadores. Pese a ser uno de los candidatos con más publicaciones y tramos de investigación, fui de los pocos que no pasaron la criba lo que, dicho sea de paso, dejó a la antropología sin cátedra en la UDL. Cuando tuve acceso a la evaluación —lo recuerdo bien, pues me encontraba en un lugar de Finlandia a 20 °C bajo cero, participando como *keynote speaker* de un congreso— descubrí la justificación de mi fracaso en la «antibiografía» redactada por un evaluador anónimo, cuyos juicios no puedo evitar transcribir:

Su producción es sugestiva y abundante, pero prácticamente toda ella sobre un tipo monográfico de juventud, no sobre el área general de antropología social [...] Ha participado en muchos proyectos, incluso como IP [investigador principal], pero substantivamente en proyectos concedidos en la misma localidad (Lleida) o Cataluña... Es un profesor investigador activo y entregado a una temática relevante, pero sin duda se necesita más tiempo y abrirse a otras áreas antropológicas para ser un candidato a ser promocionado a Cátedra (evaluador 1, noviembre de 2001). 111

El comentario más sorprendente era el siguiente: «Su formación de licenciatura fue de Geografía e Historia, no de Antropología». Tal constatación daba fundamento a la sospecha de que el evaluador no fuera en realidad antropólogo, pues los miembros de esta área de conocimiento saben sobradamente que la licenciatura no fue

aprobada hasta mediados de los años 1990, por lo que era imposible que yo tuviera el título. Con esta base, presenté unas extensas alegaciones en las que rebatía punto por punto los argumentos esgrimidos. Al cabo de un mes, se emitió una reevaluación que me daba la razón: la valoración pasaba a «Bueno», más que suficiente para ser promocionado:

El candidato presenta publicaciones relevantes en el campo de su especialidad, en el que hace aportaciones de valor. La difusión de sus trabajos es extensa y abierta a foros nacionales e internacionales. Buena formación, con estancias en centros prestigiosos, nacionales e internacionales. Su especialización no se cierra en lo local, sino que ha buscado maestros y colegas en otros ámbitos europeos y americanos. Presenta dos sexenios aprobados por evaluadores estatales. Ha sido director de proyectos y sus aportaciones en el campo de su especialidad son relevantes e innovadoras. Buen candidato, bien formado, de buena trayectoria docente e investigadora (evaluador 2, enero de 2002).

Esta evaluación positiva nunca llegó a mi conocimiento ni fue tomada en cuenta, y sólo salió a la luz al cabo de un año, cuando el nuevo equipo rectoral pidió los informes completos a la institución estatal que me evaluó. La que sí me llegó, y fue finalmente tomada en cuenta, fue una evaluación posterior que me valoraba con la peor de las notas posibles (Insuficiente), y cuyos juicios de valor sobre mi carrera hablan por sí solos:

Su trabajo es muy restringido a uno o dos temas, que no hace como especialista sino como investigador que no ha madurado del todo. Se echa en falta una formación más amplia y profunda en temas centrales de su disciplina. Sus estancias en el extranjero son más bien visitas y no largos períodos de entrenamiento y asimilación. Currículum muy local y de insuficiente amplitud de miras en los intereses y maestría alcanzados [...] Un profesional con poca amplitud de intereses, sobre todo si pensamos que lo que aquí se evalúa es su posible cualificación para el máximo nivel académico y

para ser juez de la promoción de sus colegas (evaluador 3, abril de 2002).112

La evaluación llegó a mis manos el 14 de abril de 2002, el día en que se celebraron los funerales por mi padre. Esta coincidencia me ayudó a aceptar que había cosas mucho más importantes en la vida que luchar por una cátedra.113

Juramento: la fase de innovación

Rey/Reina *Juramentado/a*: son reyes coronados que han demostrado y sacrificado, por la nación; estos hermanos tienen un mayor conocimiento de las lecciones, y [para] ellos no hay barreras entre tribus, siempre están en la nación.

(Biblia ALKQN)

Es axiomático que la Antropología, en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna.

(Gamio, 1960 [1916]: 15)

En 2005, el ayuntamiento de Barcelona me encargó un estudio sobre las denominadas «bandas latinas», lo que me condujo a mi investigación más compleja, intensa y arriesgada, retornando de lleno al trabajo sobre el terreno tras una década de cierta lejanía de la investigación empírica. Se trataba de un tema del que se ignoraba casi todo, aunque hubiera recibido un gran tratamiento mediático y hubiera despertado un exagerado temor social. Tras salvar grandes dificultades, dirigí un equipo que reconstruyó las trayectorias migratorias de una generación de jóvenes latinoamericanos en Barcelona, mapeó su vinculación o desvinculación con las denominadas bandas, y evaluó sus efectos en el espacio urbano y las maneras más eficaces de abordarlo. El informe se presentó en

unas jornadas que tuvieron gran eco mediático y social, pues en ellas tomaron por primera vez la palabra representantes de los dos principales grupos con los que había contactado en la fase final del estudio, cuya publicación tuvo una notable repercusión: *Jóvenes latinos en Barcelona* (Feixa, Porzio y Recio, 2006). Pero la consecuencia más importante fue el proceso de mediación que se inició con los dos grupos principales —latin kings y ñetas— que acabaron convirtiéndose en asociaciones juveniles reconocidas por el gobierno de Cataluña.

La base teórica del estudio fue un intento de síntesis entre antropología aplicada, criminología crítica y estudios transnacionales. Mi visión de la antropología aplicada no procedía de la *applied anthropology* anglosajona, demasiado contaminada por su origen colonial, ni tampoco de la *recherche-action* francesa, de la que no compartía sus perfiles populistas. Mis influencias provenían más bien de la *ricerca militante* italiana, con sólidos fundamentos en la investigación de campo, y de la *investigación participativa* latinoamericana, heredera del indigenismo como ciencia del buen gobierno, como lo definiera Manuel Gamio (1960 [1916]), fundador de la antropología mexicana. Se trataba de modelos conocidos, pero no experimentados directamente, de manera que tuve que aprender sobre la marcha.

El trabajo de 1991 con los *chavos banda* me había enseñado a desconfiar tanto de las imágenes preconcebidas sobre los grupos estigmatizados, como de la tendencia a su idealización. También me había convencido de que estos temas no podían investigarse desde la distancia: o uno se implica o no se llega a entender la compleja naturaleza de la cuestión. Aunque siempre he pensado que una buena antropología requiere fases de campo y de gabinete, y que tan vacía es la reflexión sin implicación personal como el activismo sin aportaciones teóricas, la experiencia fue interpretada *en blanco y negro* por parte de algunos representantes de la intelectualidad y del Estado (modélica para unos, nefasta para otros). Como afirmó el presidente de Fedelatina (la federación de entidades

latinoamericanas de Cataluña), mis contribuciones teóricas sirvieron para dotar de un discurso alternativo a aquellos que desde la sociedad civil y el pensamiento crítico no compartían las visiones policial o terapéutica dominantes hasta entonces.

En cuanto a la criminología, al iniciar el estudio formaba parte de la red Eurogang, impulsada por investigadores norteamericanos deseosos de exportar sus modelos teóricos y empíricos a la realidad europea. Estos autores habían producido una serie de antologías y textos de referencia, académicamente rigurosos, aunque en mi opinión demasiado vinculados al trabajo preventivo, que consideraban negativa una excesiva identificación con los sujetos estudiados (Klein *et al.*, 2001). En sus definiciones, había una clara delimitación entre lo que eran bandas y lo que no lo eran, siendo la vinculación a actividades desviadas lo que marcaba la frontera, un modelo en el que no encajaban los grupos que yo empezaba a estudiar, y ello me llevó a proponer el término *gangs in process* en mi contribución a un libro editado en la red (Feixa *et al.*, 2008). La alternativa era la llamada criminología crítica, que precisamente tenía entre sus inspiradores a dos investigadores de los latin kings y queens en Nueva York, con quienes entré en contacto (Brotherton y Barrios, 2003). Para estos autores, que mezclaban las ideas de la escuela de Birmingham con la teología de la liberación, las bandas podían ser vistas como una forma de resistencia y empoderamiento de sectores subalternos. Sin embargo, pese a que este modelo se ajustaba a mis planteamientos teóricos, no encajaba del todo con la realidad observada: los reyes y reinas latinos que yo iba conociendo no podían considerarse un grupo resistente o rebelde, sino más bien un grupo tradicional, respetuoso con los roles sexuales y sociales dominantes. En el fondo, ambas teorías partían del mismo error: proyectar el foco sobre las bandas, cuando el objeto pertinente debía ser su relación con el entorno social (incluyendo al entorno mediático, político, laboral, académico y policial).

Mis últimas influencias, los estudios transnacionales inspirados por antropólogos como Arjun Appadurai (1991), Michael Kearney (1995)

y Federico Besserer (2004), tuvieron consecuencias sobre todo metodológicas. Por una parte, el tipo de bandas que estaba estudiando tenía poco que ver con la sociedad de las esquinas que estudiara William F. Whyte (1972 [1943]): se trataba de bandas globales, presentes en varias localidades, conectadas entre ellas. Por otra parte, el tipo de proceso migratorio cuestionaba el modelo tradicional de las generaciones migrantes, al acentuarse el papel de la denominada Generación 1,5.¹¹⁴ Para abordarlo en profundidad, era precisa una aproximación multifacética, que denominé «modelo Rashomon» (por la película del mismo título de Akira Kurosawa). Se trataba, en primer lugar, de recoger las distintas visiones del tema y contrastarlas —la visión de los adultos y la de los jóvenes, la de los profesionales y la de la sociedad, la de las bandas y la del resto de jóvenes— para luego penetrar en el objeto de estudio triangulando datos sociodemográficos, observaciones etnográficas, grupos de discusión y entrevistas en profundidad. El punto de mira era el propio proceso migratorio; los cinco momentos de la historia migrante afectaban tanto a los individuos (a los miembros de la generación 1,5) como al colectivo (a las propias bandas):

- Momento 1 – Los recuerdos del lugar de origen (allá).
- Momento 2 – La migración de los padres o de los pioneros (aquí desde allá).
- Momento 3 – La migración de los jóvenes (de allá hacia aquí).
- Momento 4 – La llegada y acogida (aquí).
- Momento 5 – El asentamiento y reactivación del vínculo con el lugar de origen (allá desde aquí).

En este itinerario transnacional (y translocal) se movían personas, recursos y rasgos culturales, pero no en un único sentido, sino en varias direcciones. Sin embargo, los jóvenes migrantes aportaban una novedad: eran la primera generación educada en la era digital, la primera generación global (en términos de Beck y Beck-Gernsheim, 2008).¹¹⁵

La conclusión del informe, formulada en forma de decálogo,¹¹⁶ puede considerarse mi contribución científica más relevante, pues en buena medida fue confirmada, en la práctica, por todo lo que sucedió después: la constitución de las respectivas asociaciones culturales de latin kings y ñetas en Cataluña. En ese proceso, cuya fase más intensa se produjo entre 2006 y 2007, mi implicación fue casi total, con resultados científicos y sociales exitosos, pero notables fracasos académicos. Además de conflictos internos en el seno de la red de investigadores que yo había contribuido a fundar, parecía haberse desencadenado lo que alguien llegó a denominar «la maldición latin king», una especie de estigma que acababa afectando a todos cuantos se involucraban con ellos. En efecto, mientras el proceso experimentado por la banda era percibido desde fuera como emblemático y ejemplar, los conflictos no cesaban de acumularse entre las personas e instituciones implicadas en él. El riesgo más evidente para mí era convertirme en una especie de ideólogo del grupo en cuestión. Siempre rechacé el papel de «intelectual orgánico» de la banda, que uno de los colegas de la red acabaría por autoatribuirse.¹¹⁷ El otro riesgo lo constituían las interferencias que podía producir el tratamiento mediático del tema, pues ciertos sectores externos a la investigación percibían mis intervenciones como un exceso de protagonismo o como una forma de vulgarización del conocimiento —actitudes que me alejaban del modelo clásico como intelectual puro, aséptico e incorrupto—, mientras que yo consideraba dichas intervenciones como parte de mi trabajo de campo, puesto que, en este estudio, los medios debían ser considerados no sólo como reflejo de la realidad, sino más bien como parte constitutiva de esta realidad, como un objeto de estudio en sí mismo.¹¹⁸

Durante estos cinco años en fase de *juramento* (mi particular travesía del desierto), no sólo me dediqué a las bandas. En primer lugar, me incorporé al consejo editor o asesor de una docena de revistas internacionales (como la mexicana *Nueva Antropología*), y me dediqué a una ingente tarea como coeditor de la revista de referencia en mi campo (*Young*, promovida por los países nórdicos y

publicada por Sage en Delhi-India, e incluida en la Web of Science promovida por la editorial científica multinacional Thomson y Reuters). También coedité, en colaboración con una socióloga australiana, un libro publicado por Routledge: *Global Youth? Hybrid identities and plural worlds* (Nilan y Feixa, 2006), que incluía estudios sobre subculturas juveniles en los cinco continentes, incluyendo sugerentes estudios de caso sobre punks en Teherán, raperos en Dakar y adolekhncs en Tokio.¹¹⁹ Asimismo, retomé mi reflexión teórica sobre la noción de generación en ciencias sociales, en un artículo escrito en colaboración con la socióloga italiana Carmen Leccardi, publicado en varios países y en distintos idiomas (Feixa y Leccardi, 2010). Por último, me abrí a la colaboración inter y transdisciplinaria en torno a la noción de adolescencia, publicando en *El País* un texto polémico titulado «Generación Replicante», que tuvo gran repercusión (2009b),¹²⁰ participando en el programa de divulgación científica de La2 *Tres*^{14,121} e iniciando una colaboración con un equipo de neurobiólogos a raíz de una ponencia en un seminario organizado en Roma por la European Science Foundation, que luego se publicó en la revista *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* (2011). Aunque no sea mi mejor artículo, se ha convertido en el de mayor impacto (pues la revista tiene un factor 7.830 en SJCR, al que los científicos sociales no estamos acostumbrados).¹²²

Paradójicamente, estas virtudes públicas se convirtieron en vicios privados por mor de una nueva serie de fracasos académicos en los que me vi inmerso. En junio de 2007, me presenté a un concurso de habilitación para ser catedrático. A pesar de ser uno de los dos únicos concursantes con tres tramos de investigación y el que tenía mayor número de publicaciones y citas en Google Académico, fui eliminado a las primeras de cambio por los siete catedráticos encargados de juzgar mi trabajo, que llegaron a poner en duda mi condición de antropólogo, sin que fuera óbice para ello su confesado desconocimiento de mi producción científica (uno de ellos me criticó por salir demasiado en los medios, al tiempo que no le importaba admitir que sus juicios sobre mi trabajo se basaran exclusivamente

en lo que había escuchado o leído en ellos). Reproduzco a continuación sus comentarios, a manera de discurso antibiográfico que complementa el mío:

Catedrático 1: Es usted un investigador vocacional y muy activo, pero centrado en unos pocos temas. Mi pregunta es: ¿qué relación tienen los latin kings con la mafia?

Catedrático 2: Hace tiempo que le sigo y valoro su trabajo. Sé que es un referente en el tema de las bandas latinas y que le llaman como experto. Pero eso también es un riesgo para su labor como antropólogo. Su etnografía es apabullante [lo dice como un mérito, aunque otros lo toman como un defecto]. Mi pregunta es: ¿qué hay de delictivo en el trasfondo de los latin kings?

Catedrático 3. Yo sólo tengo una pregunta: ¿por qué introdujo el concepto de «tribu urbana»? [da a entender que me lo he inventado yo y que estoy de acuerdo con su uso académico].

Catedrático 4: Me ha interesado la clasificación de los cinco puntos de la corona, se parece mucho a algunos sistemas de clasificación primitivos, debería usted leer un texto de Durkheim sobre los sistemas clasificatorios. Mi pregunta es: ¿a qué corresponde la fase de habilitación?

Catedrático 5: Hasta ahora no tenía el gusto de conocerle, sólo le había escuchado por la radio. Dice que participa en diez líneas de investigación y en su exposición ha salido al menos otra. Me queda una duda: como compaginar tantas líneas con el rigor académico [luego matiza: «Es una duda, no una crítica», aunque por el contexto parece claro lo contrario].

Catedrático 6: Usted no hace antropología de las edades porque, que yo sepa, sólo ha trabajado una edad. Tiene un curriculum muy ordenado: pone incluso los tribunales de tesis en los que ha estado, yo sería incapaz de poner eso. Tampoco entiendo que ponga los artículos publicados en *El País* o las entrevistas [se refiere a las

concedidas a medios como Le Monde, Repubblica, BBC, Chicago Tribune, Los Angeles Times, etcétera]. Eso no es académico. No lo digo como crítica, sino como comentario. Usted habla de tribus, bandas, naciones: ¿lo hace para que sus libros se vendan más?

Catedrático 7: Usted ha acabado con una cita de Geertz. ¿Cree realmente que la labor del antropólogo es hacerse eco de las historias que cuentan los informantes? [da a entender que ser algo posmoderno me invalida como candidato].¹²³

En diciembre de 2007, me presenté a otro concurso-oposición, esta vez a una plaza de un centro de investigación de Barcelona que tenía como perfil «migraciones y multiculturalismo». El otro candidato era una persona cuyo cv conocía bien porque no había superado la primera prueba de un concurso anterior de cuyo tribunal formé parte. Aunque esta vez pasé al segundo ejercicio en primer lugar, fui finalmente superado en el segundo ejercicio con argumentos como los que siguen:

Usted sabe mucho de jóvenes, pero no es especialista en el tema de la convocatoria, no ha hecho ninguna aportación relevante sobre migraciones ni sobre multiculturalismo.

Su producción es muy extensa, pero la calidad es dudosa. Ésta es una plaza de antropología y su curriculum parece más bien de sociología.

Eran argumentos dignos de análisis, pues la otra persona candidata no pudo demostrar haber investigado sobre migraciones ni supo responder preguntas básicas sobre la escuela de Chicago. Sin embargo, el hecho de haber realizado su trabajo de campo en África hizo que se asimilasen sus estudios al perfil de la convocatoria, mientras que los míos en México o Barcelona no pasaban de ser «trabajos menores» sobre jóvenes y tribus urbanas, sin interés para la sociedad multicultural.¹²⁴ La última modalidad «antibiográfica» procede de la red: como sucede con otros autores, tuve el privilegio

de merecer la creación de un grupo de antifans en Facebook, denominado Burn the books of Carles Feixa, creado por un investigador escandinavo que había descubierto mi trabajo en México y que consiguió congregarse en torno a sus comentarios críticos sobre el mío un grupo de seguidores, que durante un tiempo debatieron si los que no eran jóvenes ni pertenecían a las tribus urbanas podían escribir sobre ellos/ellas.¹²⁵

¿Maestría?: la fase de renovación

Maestro (bendecido): es el encargado de enseñar la literatura a los hermanos, es considerado como un oficial y tiene que ser respetado como tal.

(Biblia ALKQN)

Los procesos experienciales, interpretativos, dialógicos y polifónicos están en marcha, discordantemente, en cualquier etnografía, pero su presentación coherente presupone un modo controlador.

(Clifford, 1988: 54)

Además de las cinco fases «canónicas» u «ordinarias» recapituladas hasta ahora, algunos textos apócrifos de la Biblia Latin King reconocen una sexta fase, de carácter «extraordinario» o «secreto», a la que sólo llegan algunos reyes y reinas que destacan por su sabiduría: son los denominados «maestros bendecidos». Dicha etapa tiene contornos mitológicos, pues está vinculada a una leyenda que escuché en boca de una *madrina* latina en Madrid: los que pasan por ella deben vender su alma al diablo y tatuarse una corona en una parte íntima de su cuerpo, convirtiéndose en miembros de una especie de casta sacerdotal o sociedad secreta que consagran su vida al servicio de la nación. No recuerdo haber vendido mi alma al diablo, aunque sí creo ser algo más sabio y veterano (precisamente, por ser más consciente de todo aquello que ignoro). La verdad es que la investigación a la que he dedicado los últimos cinco años me ha llevado a ocupar muy a mi pesar un papel

de protagonista en el centro del escenario, representando con mis informantes y colaboradores una obra que ha tenido cierto éxito de crítica y público (aunque como ya he explicado, no siempre se ha traducido en éxito académico).

Pese a que desde el primer momento expuse mi intención a los reyes y reinas de escribir un libro sobre ellos —por lo que me bautizaron como *King Book*—; pese a todo lo aprendido y olvidado en los salsódromos y en las aulas de acogida, en las cárceles y en los tribunales de justicia, en los platós televisivos, en los foros universitarios y en L'Hospitalet de Llobregat, Vallecas, Génova, el Bronx y Guayaquil; pese a que algunos colegas me acusaron de teorizar sobre las bandas sin hablar con ellas (aunque llevara varios meses reuniéndome discretamente con algunos líderes latin king); pese a que la institución que nos encargó el estudio quiso prescindir de nosotros una vez conseguido el contacto con los dirigentes; pese a que la directora del instituto de investigación que inicialmente acogió el estudio decidió prescindir de mis servicios y de los de todo mi equipo tras recibir presiones políticas y académicas; pese a que agentes de las fuerzas y cuerpos de seguridad me criticaron públicamente por pretender hacerme famoso y rico legalizando a los delincuentes y publicando luego un libro sobre el tema —llegando incluso a atribuirme un *affaire* con la líder de los latin kings—; pese a que otros profesionales de la seguridad y de la política me mostraron su apoyo y se interesan por los resultados de mi estudio para planificar su toma de decisiones con mejor conocimiento de causa; pese a las constantes peticiones de entrevista en los medios de comunicación cada vez que hay algún altercado o muere algún joven; pese a que algunos pseudoacadémicos que llegaron al campo mucho más tarde y por mediación mía ya publicaron sus libros y desaparecieron sin dejar rastro; pese a que algunos de ellos difundieron rumores maliciosos acusándome de lucrarme; pese a que el equipo que formé no pudo completar su trabajo; pese a las muestras de gratitud de reyes y ñetas, de educadores de calle y miembros de entidades latinas, de miembros de los servicios de inteligencia y funcionarios de prisión, de curas y miembros de

entidades antirracistas, de profesores y madres de reyes y reinas; pese a que algunos de mis informantes que están en la cárcel, en paro, en la nación o han vuelto a su país de origen siguen reclamándome el libro; pese a todo eso, confieso, como hace Carlo Levi al principio de *Cristo si è fermato a Eboli*, que no sé todavía cómo les devolveré todo lo que aprendí de ellos, y tampoco tengo claro todavía cuál es la mejor manera para transmitirlo y comunicarlo.

Me hubiera sido relativamente fácil publicar el libro sobre los latin kings y ñetas al principio, cuando todo era nuevo y parecía claro, pero la cosa se fue complicando con el paso del tiempo, pues las seguridades desaparecieron y las complejidades aumentaron. Mi intención inicial al empezar la investigación era llevar a cabo una etnografía más o menos clásica sobre un grupo social urbano, juvenil y migrante («tipo ideal» en sentido *Weberiano*, donde se cruzan mis tres campos de estudio: la antropología urbana, de la juventud y de las migraciones), en su contexto local y global, combinando estrategias *emic* y *etic* e intentando no confundirlas (González Echevarría, 2009). Pero poco a poco el estudio se fue transformando en algo distinto: no tanto en un relato más o menos próximo del «Otro» —en este caso, de la Todopoderosa Nación de los Reyes y Reinas Latinos—, sino en una aproximación más o menos distante al «Nosotros» —en este caso, al complejo entorno mediático, político, policial, cultural y académico en el que se han movido y se siguen moviendo los latin kings—. En definitiva: se trataba de viajar desde el «fantasma de las bandas» (Queirolo y Torre, 2005) a los «espectros de la globalización» (Sassen, 2007).

Provisionalmente, he titulado el libro *La nación de oro*, en referencia al símbolo de los latin kings y queens, y al título del libro clásico sobre mitología de James Frazer, *The Golden Bough* (2006 [1890]). Para ello, me planteo varias estrategias narrativas, que corresponden a otros tantos modelos teórico-metodológicos. El primero, que podría titularse *La nación café*, se centraría en la dimensión holística de la cultura latin king, analizando sus aspectos

económicos, sociales, políticos y religiosos, a la manera del estructural-funcionalismo o de los estudios de comunidad. El segundo, que podría titularse *A dos bandas*, se centraría en el proceso migratorio (tanto de los individuos como del grupo), a la manera de la escuela de Chicago o de los estudios transnacionales. El tercero, que podría titularse *Coronas y corazones*, se centraría en el proceso de constitución de la asociación, a la manera del procesualismo y de la escuela gramsciana. El cuarto, que podría titularse *La banda o la vida*, se centraría en las distintas visiones sobre las bandas (la de los medios, las instituciones, la sociedad, los jóvenes, los hermanitos y hermanitas, los líderes y la mía propia), a manera de la antropología dialógica o interpretativa. Y el quinto, que podría titularse *Vida real*, se centraría en el diario de una reina latina cuya trayectoria he seguido estos años, a la manera de las historias de vida antropológicas sobre líderes indígenas o seres marginados.¹²⁶ Como no sé todavía cuál de ellos escogeré, espero poder aprovechar el segundo ejercicio de este concurso-oposición, si el tribunal considera que tengo méritos para superar el primero, para poder discutir los pros y los contras de las distintas alternativas planteadas.¹²⁷

Conclusión

También reconocemos plenamente que gran parte de la incertidumbre en la antropología contemporánea y otras disciplinas relacionadas podría atribuirse de manera significativa a una crisis institucional o profesional paralela a la crisis intelectual que percibimos.

(Marcus y Fischer, 1986: xi)

[...] lo que sería urgente desde una Antropología entendida como institución alterófila; la necesidad de conocer a los «otros» concretos, de aportar a ese conocimiento lo que como investigadores nos toca aportar específicamente, además de lo que podamos poner en ello como ciudadanos: la mayor coherencia en

los planteamientos, la mayor contrastación posible en las afirmaciones.

(San Román, 1996: 122)

14 de abril de 2011. Octogésimo aniversario de la proclamación de la II República, a casi 50 años de mi nacimiento (un 18 de julio de 1962, aniversario del golpe de estado que dio inicio a la Guerra Civil); a unos 30 años de haber iniciado mi carrera (como antropólogo en *observación*), a unos 25 años de llevar a cabo mi primer trabajo de campo (como antropólogo en *fabalai*); a unos 20 años de haberme convertido en profesor titular (como antropólogo en *probatória*); a nueve años de haber fracasado en mi primer intento de ser catedrático (como antropólogo no *coronado*), precisamente el 14 de abril de 2002, un día después de que muriera mi padre; a seis años de haber traspasado el umbral del 360° en la reunión universal que me introdujo en el fascinante mundo de los latin kings y queens (como antropólogo *juramentado*), precisamente un 20 de noviembre de 2005, trigésimo aniversario de la muerte de Francisco Franco; a cuatro años de haber vuelto a fracasar en mi segundo intento de ser catedrático (tras una agradable comida con otros candidatos, y sin embargo amigos, en un restaurante del Pardo, residencia oficial del dictador); a cinco meses de haber obtenido la acreditación de ANECA y haber estado a punto de que no me sirviera de nada cuando colegas de otro departamento y un catedrático de otra área de conocimiento —el mismo que consideró a la juventud como un tema irrelevante— intentaron impedir que se convocara la plaza con el argumento de que la antropología era «suya» (*sic.*);¹²⁸ en definitiva, en ese día en el que me acompañaban algunos colegas y alumnos, mi madre, mi mujer y mi hija, pedí ser *bendecido como maestro* por catedráticas y catedráticos que deben juzgar mi trayectoria. Como pensé en aquel día: «No sé si ellas y ellos tendrán a bien considerarme uno de los suyos, pero al menos podrán valorar mis méritos y mis deméritos con mejor conocimiento de causa».

A lo largo de estos años, me he sentido a menudo como un *outsider*, en el sentido de Howard Becker (1991 [1962]), es decir, como alguien que no acaba de encajar en el sistema de valores dominante de la subcultura a la que pertenece (o a la que aspira a pertenecer) y que es visto por algunos de sus sacerdotes como un «ser liminar», aunque a pesar de ello (o más bien gracias a ello) persigue reforzar su identidad antropológica, del mismo modo que un extraño como el Greco fue capaz de penetrar en la cultura castellana del barroco mucho mejor que los nativos, como argumentó Carmelo Lisón Tolosana en la conclusión de su invitación a la antropología social de España (1977). A veces, me ha costado ser aceptado por los antropólogos como *uno de los suyos*, aunque me consta que muchas —en realidad, más ellas que ellos— valoran mis pequeños saberes transmitidos. Los académicos de disciplinas afines con las que he cooperado (sobre todo sociólogos y psicólogos, pero también historiadores y geógrafos, y últimamente también neurobiólogos y comunicólogos) me han visto siempre como alguien cercano, pero *muy antropólogo*, aunque precisamente por ello (por ver las cosas con lentes distintas a las suyas) han valorado mi trabajo y lo han incorporado a sus propios parámetros. De esa manera, mientras la *tribu antropológica* pone en duda mi pertenencia, para otras *tribus* soy *demasiado* antropólogo, un tema un tanto fuera de lugar en el mundo global donde las fronteras entre las diferentes ciencias sociales se difuminan y cada vez se exige mayor interdisciplinariedad en los equipos de investigación.

Quiero por ello retomar la invitación de Teresa San Román, una de mis maestras intelectuales —aunque no tuve la suerte de tenerla como profesora—, a fundamentar la *alterofilia* espontánea del *buen* antropólogo con conocimientos contrastados e hipótesis refutables, siendo autocrítico con las limitaciones de mi trabajo, pero asumiendo también los pequeños saberes adquiridos a través del mismo (Menéndez, 1991). Pues mi oposición a cátedras coincide con un momento de profunda crisis económica y social, y también —¿por qué no decirlo?— de cierta crisis de identidad personal y profesional que —como nos recuerdan George Marcus y Michael

Fisher (1986)— es una constante en la historia de la disciplina. Como, por cierto, lo es también en la historia de mis sujetos de estudio, los adolescentes y jóvenes, retratados a menudo como afectados por una «crisis de identidad» que sólo se cura con el tiempo (Erikson, 1980; Feixa, 2011).

Si concebimos la antropología como una forma de «crítica cultural» (Marcus y Fischer, 1986); si vemos al antropólogo como un «observador comprometido» (Bourgois, 2006), como un «testigo experto», capaz de mediar no sólo en la comprensión, sino también en la resolución de conflictos (Sanford y Angel-Ajani, 2006); como un «observador vulnerable» que desde primera línea de fuego recibe disparos desde todos los frentes que literalmente «le rompen el corazón» (Behar, 1996); como un intérprete entre culturas que a veces debe intentar comprender mentiras que a fuerza de repetirse revelan verdades profundas (Rosaldo, 1989); e incluso si suponemos que hay algo de «magia» en la manera en que el etnógrafo produce textos (Stocking, 1992), ya sea mediante estrategias poéticas o políticas (Clifford y Marcus, 1986); si suponemos, en definitiva, que la antropología puede servir tanto para hacer amigos como para hacer enemigos (Cucó, 1995), puedo legítimamente preguntarme en qué medida mi investigación ha tenido efectos sociales no circunstanciales, más allá de las repercusiones académicas o mediáticas, y cuál es el papel de la reflexión científica en el cuestionamiento de los estereotipos culturales. En definitiva, debo interrogarme sobre qué tipo de «aplicación» ha tenido mi participación observante o, más bien, qué tipo de «observación» ha generado mi aplicación participante.

En su reflexión, ya clásica, sobre la dimensión aplicada de la antropología, San Román (2006) recuerda que la primera responsabilidad social de la investigación aplicada es que sea una buena investigación. En la antropología española, el modelo dominante no ha sido tanto el de una antropología del desarrollo heredera de la tradición colonial, sino más bien una antropología del codesarrollo vinculada al trabajo social en ciudades, barrios y

minorías, del que surgen la mayoría de estudios aplicados llevados a cabo en las tres últimas décadas. La autora distingue tres variantes del modelo: la antropología «orientada»; la «investigación-acción», y la antropología «participativa». Pero también nos recuerda que a veces las interferencias del antropólogo producen efectos no deseados e incluso no deseables.¹²⁹ Comentando nuestro estudio sobre los latin kings desde la perspectiva de la *public anthropology*, Oriol Romaní (2006) añade una cuarta categoría: más que de antropología «aplicada», elaborada desde la distancia y partiendo de una supuesta «objetividad», nuestro trabajo sería una forma de antropología «implicada», planteada desde la proximidad y el reconocimiento de la interacción dialógica que se establece entre investigador y sujetos de estudio:

Evidentemente, no se trata de negar la validez de una investigación básica o de una antropología académica, en el mejor sentido del término, sino de subrayar que una «antropología implicada» deberá poner a prueba sus teorías de forma tanto más precisa, más «fina», cuanto que éstas van a ser contrastadas con la realidad empírica. Y, en definitiva, de reivindicar la mejor tradición académica, aquella que —en colaboración o no con otras instancias públicas— produce el conocimiento crítico que contribuirá a la transformación social (Romaní, 2006: 278).

Entre la antropología aplicada y la antropología implicada, a veces la antropología resulta demasiado complicada, por lo que es fácil caer en la tentación de volver a una antropología en la torre de marfil o bien a una antropología que experimente sin riesgo las artes de la vida (Bauman, 2009). La experiencia demuestra que, para que la transformación social sea efectiva, uno debe dejar el «campo» para reflexionar sobre lo sucedido, recapitulando lo recordado y lo olvidado en las fases de maestría, juramento, coronación, probatoria, *five alive* y observación, para aprender de los errores propios y también de los ajenos, asumiendo también que quizá, en el fondo, ser antropólogo (no) ha merecido la pena.

Post scriptum

En abril de 2011 superé el concurso-oposición y tomé posesión como catedrático de la Universitat de Lleida.¹³⁰ El catedrático que consideraba que la juventud era un tema menor llegó a lo más alto del poder académico (una de sus primeras medidas fue autorizar la entrada de a un centenar de antidisturbios para desalojar una protesta estudiantil pacífica). El evaluador que escribió el texto antibiográfico se mantiene anónimo. Muchos de los/as candidatos/as de la habilitación de 2007 fueron acreditados y son hoy catedráticos/as. El antropólogo que realizó la tesis sobre los latin kings con unos pocos días de trabajo de campo en España obtuvo el título de doctor (aunque no obtuvo el *cum laude*). Mis informantes y amigos latin kings y queens viven repartidos entre Barcelona, Badalona, Hospitalet de Llobregat, Madrid, Génova y Guayaquil, trabajando en un bar, una empresa de pintura y la música hip-hop (varios se quedaron en el paro y algunos pasaron por la cárcel).

En junio de 2011, envié una primera versión de este artículo a una de las más prestigiosas revistas de antropología española: en octubre del mismo año recibí la notificación de que tras las evaluaciones por pares ciegos se había decidido no publicarlo, ninguna sorpresa. Cuando pedí las evaluaciones, la secretaria de redacción me respondió que la revista no tenía por norma hacerlo. Yo respondí que uno de los derechos básicos de cualquier autor era tener acceso a las evaluaciones, pero no obtuve respuesta. Entonces, constaté para mi sorpresa que dos de los profesores que participaron en el tribunal citado anteriormente formaban parte del consejo de redacción.

En 2012, el grupo de investigación EC3 (Evaluación de la Ciencia y de la Comunicación Científica), liderado por la Universidad de Granada y participado por varias universidades españolas, hizo públicos los resultados del estudio H Index Scholar para las Ciencias Sociales y Humanidades.¹³¹ En el mismo, aparezco como

el nº 1 de 138 antropólogos españoles que desempeñan su trabajo en universidades públicas, lo que no significa el más relevante, pero sí el más referenciado.¹³²

El 2 de marzo de 2017, mientras me encuentro formando parte de mi primer tribunal de oposición a cátedras, que ganará otra de las perdedoras de la famosa habilitación, recibo un correo electrónico que me produce un vuelco al corazón: el European Research Council me comunica que, tras pasar a la segunda fase, he obtenido la puntuación suficiente para ser propuesto para un Advanced Grant, la ayuda europea a la investigación en temas punteros más importante, dotada con 2,4 ME. El proyecto presentado es una síntesis de toda mi trayectoria, que he tratado de esbozar en este artículo: «TRANSGANG: *Transnational Gangs as Agents of Mediation: Experiences of Conflict Resolution in Street Youth Organizations in Southern Europe, North Africa and the Americas*».¹³³ El 14 de marzo de 2017, recibo un nuevo correo electrónico con sorpresa. La Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA) me comunica la concesión del Premio ICREA Academia, dotado con 40.000 euros anuales durante cinco años, para dedicarme íntegramente a la investigación. Soy uno de los 15 beneficiarios, de un total de 267 candidaturas (lo que supone una tasa de éxito del 5,70).

En mi universidad, miran hacia otro lado: no me tienen en cuenta (ni a ningún miembro de mi equipo de investigación) para el instituto de investigación en ciencias sociales que acaban de crear (pese a ser el único profesor con proyectos europeos en curso) ni para el tribunal de la cátedra de antropología que se acaba de convocar (incluyen en el mismo a más miembros externos de los requeridos y, como secretario del mismo, a un catedrático de un área no afín, con altas responsabilidades en la universidad, el mismo que me dijo, años atrás, que la juventud no era un tema de estudio relevante). También hacen caso omiso a mis propuestas para crear una comisión de resolución de conflictos en la UDL que sea capaz de abordar los daños colaterales causados por la ocupación del

rectorado un año antes por un grupo de estudiantes. Lo científico y lo político, como siempre, van de la mano. La implicación con la vida universitaria provocó, en cierta manera, mi salida de la UDL. Ya se sabe: nadie es profeta en su tierra.

El 12 de mayo de 2017, el rector de la Universitat Pompeu Fabra, de acuerdo con la decisión de la comisión de profesorado, dicta una resolución convocando una plaza de catedrático de antropología social (con el perfil «antropología y comunicación»), que el 24 de mayo se publica en el BOE. En apenas tres meses, mi vida (personal y académica) ha dado un vuelco. La mirada hacia otro lado en mi universidad me obligó a sondear otras posibilidades. Dos universidades reaccionaron positivamente y la UPF concretó su oferta con la convocatoria de esta plaza, para que tuviera opciones a presentarme por razones estratégicas del propio departamento de comunicación, que van más allá del rendimiento económico que el proyecto ERC e ICREA les suponen. Los medios de comunicación locales habían publicado la noticia de los premios recibidos (en portada y dando todo lujo de detalles), pero también filtraron —sin que yo interviniera— la noticia de mi (posible) marcha a la UPF el mismo día en que se aprobaba la plaza, con este titular: «Carles Feixa fitxa per la Pompeu i deixarà la UDL» (*Segre*, 12/05/17), lo que suscitó un intenso debate en Facebook: ¿quién filtró la noticia? Al cabo de unos días, el 19 de mayo, *La Vanguardia* publicaba una entrevista centrada en la temática del Advanced Grant —la intervención con bandas juveniles— en la que se comentaba también mi posible marcha.¹³⁴ El primer titular de la entrevista —«Si se penalizara a los partidos políticos como a las bandas juveniles, muchos estarían ilegalizados»— fue remplazado por otro —«Hoy las bandas juveniles son mixtas, no territoriales y de varias nacionalidades»—.¹³⁵ Al cabo de unos meses, el 1 de octubre, me fijo en una crónica de *El País Semanal* titulada «La beca millonaria del profesor punk», y pronto caigo en que habla de mi: algunos colegas ironizan sobre el adjetivo, que alude a mis primeras investigaciones sobre esta subcultura, pero les respondo que a mi

me gusta (en la edición digital cambian el titular «Hip-hop contra las bandas juveniles»).

136

El 31 de mayo de 2017, a primera hora, acudo al registro del rectorado de la Universitat Pompeu Fabra a presentar los documentos para presentarme a la plaza. El mismo día mi mujer hace lo mismo en el Ayuntamiento de Barcelona: acaba de ganar un concurso público para ser directora de un centro cultural de la ciudad. Mientras ella se dedica a Facebook, yo le ayudo con Twitter. A media tarde la noticia se publica en un periódico y pronto salta a todos los medios. Aunque habíamos conseguido eliminar casi todo lo susceptible de ser utilizado maliciosamente, los *trolls* no tardan en encontrar en los agujeros negros de la red una «mancha»: hacía tiempo había sido candidata —como independiente y sin posibilidades de salir elegida— en unas elecciones locales en Lleida por uno de los partidos que gobierna en el Ayuntamiento de Barcelona, y su marido (yo mismo) antes había sido también candidato suplente en unas elecciones europeas por el mismo partido. Lo que no imaginaba es que, al encontrar cerrada la cuenta de Twitter de mi mujer, buscarían la mía y encontrarían algunos tuits con fotografías de amistades peligrosas (alguna figura política), lo que no tardó en generar tuits difamatorios contra ambos, en los que se daba por sentado que la coincidencia de nuestra marcha a Barcelona no podía ser casual, que habíamos ganado nuestras respectivos concursos no por nuestros méritos, sino por nuestras «palancas» ideológicas (pese a no tener carnet ni cargos ni constancia de que ningún miembro de las comisiones perteneciera a ningún partido). Pero, sin embargo, es una práctica común en España. En ese ambiente, que los ocho evaluadores del European Research Council, los siete de la comisión del centro cultural y los cinco de la cátedra puedan ponerse de acuerdo es todo un misterio que los trolls convierten en *fake news*. Aunque el asunto quedó pronto en el olvido por lo inconsistente de las denuncias, la anécdota revela el tipo de narrativas antibiográficas que emergen en la red en tiempos de *posverdad*.

El 28 de junio de 2017, tras *córrer falles* en Bonansa, mi refugio pirenaico, presento la memoria docente e investigadora al concurso-oposición convocado en la UPF, partiendo del itinerario que acabo de presentar. Me ha servido para recapitular mi trayectoria desde el último concurso y para empezar a introducirme en la antropología de la comunicación. Tras mi acceso a cátedras en 2011, no me dormí en los laureles, sino que inicié la etapa más fructífera de mi carrera académica: dirección de proyectos de investigación nacionales y europeos, publicaciones de impacto, dirección de tesis doctorales y transferencia de los resultados. En 2013, impulsé la constitución del Centre d'Estudis sobre Joventut i Societat —JOVIS—, que pronto se convirtió en el grupo más productivo de la UDL en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, con nueve ayudas a la investigación en convocatorias competitivas: tres europeas (incluyendo el Advanced Grant), tres nacionales (incluyendo una Red de Excelencia) y tres autonómicas (incluyendo un proyecto RecerCaixa). Dichos proyectos han abordado temas sociales de rabiosa actualidad: las políticas sobre bandas juveniles, la generación indignada, los programas de garantía juvenil, las juventudes del mundo árabe musulmán tras la primavera árabe, las narrativas culturales de crisis y renovación en Europa y América Latina, la emigración de los jóvenes catalanes a Londres, etcétera.¹³⁷ Es en este momento donde se hace necesario reconocer el mutuo enriquecimiento entre los investigadores y profesores que han participado en esos proyectos y en el grupo de investigación, que me ha permitido seguir avanzando en la comprensión de mundos juveniles diversos, pues la carrera científica ha dejado de ser una competición individual y se ha convertido en una carrera por equipos, basada en una investigación colaborativa.

Tras superar el concurso, esa misma noche, cruzo el charco para pasar el verano en Buenos Aires, al encuentro de las juvenologías del cono sur. El 3 de agosto se publica mi nombramiento en el BOE, y el 1 de septiembre me incorporo a la nueva universidad, que me recibe con los brazos abiertos. El 10 de mayo de 2018, imparto la

conferencia «Doctorado y carreras de vida» en la jornada doctoral de la UPF, que supone mi «puesta de largo» en el nuevo departamento. En la misma, reflexiono sobre la experiencia de escribir una tesis, poniendo como ejemplo mi propia trayectoria. Algunos colegas comentan que la metáfora de la carrera es atractiva, pero no comparten su carácter lineal ni competitivo, proponiendo otras metáforas más cercanas a la investigación doctoral, como las de viaje, red o interfaz. Les doy la razón en parte, aunque les recuerdo, como corredor de fondo que fui en mi juventud,¹³⁸ que no toda carrera es competitiva, que requiere la ayuda de un equipo, que la presión del sistema puede animar a utilizar atajos —nuestro *doping* es el plagio, que yo también he padecido—, pero que lo importante es llegar y, sobre todo, participar.

El 11 de mayo de 2018, reviso este capítulo antes de enviarlo al editor y dudo si eliminarlo del libro (o eliminar al menos los *post scriptum*), siguiendo los consejos de algún colega de que pueda interpretarse como un ajuste de cuentas. Sin embargo, decido mantenerlo, pues aunque las carreras de vida suponen siempre una relectura del pasado, subjetiva, la autocensura conduce a una autobiografía plana, políticamente correcta pero insulsa: ciertamente, se trata de un ajuste de cuentas, pero no contra nadie, sino con mi propio pasado y, sobre todo, con mi apuesta por una antropología implicada, de la que el propio investigador, inevitablemente, forma parte.

Bibliografía

Abel, T. (1947). «The Nature and Use of Biograms», en *American Journal of Sociology*, nº 53, págs. 111-118.

Aguilar, E. (ed.) (1996). «De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España», en *vii Congreso de Antropología Social*, vol. 1, FAAEE, Zaragoza.

Aguilar, E., Melis, A., y Feixa, C. (1997). «Anthropology in Spain Past and Present», *Journal of Mediterranean Studies*, 7 (2), págs. 169-179.

Anta Félez, J. (2007). *Segmenta antropológica. Un debate crítico con la antropología social española*, Universidad de Granada, Granada.

Appadurai, A. (1991). «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», en Fox, R. G. (ed.), *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe.

Bakhtin, M. (1994) [1981]. *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin.

Barley, N. (1983) [1993]. *El antropólogo inocente*, Anagrama, Barcelona.

Barrios, L.; Esparza, M. y Brotherton, D. (2006). «Barcelona desde Nueva York», en Feixa, C. et al., *Jóvenes latinos en Barcelona*, Anthropos, Barcelona, págs. 285-302.

Bastide, R. (1971). *Anthropologie appliquée*, Payot, París.

Bauman, Z. (2009) [2008]. *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona.

— (2006) [2005]. *Vida líquida*, Paidós, Barcelona.

Beck, U. (1998) [1986]. *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona.

Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2008) [2007]. *Generación global*, Paidós, Barcelona.

Becker, H. (1991) [1963]. *Outsiders*, Abele, Turín.

Behar, R. (1996). *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Beacon Press, Boston.

Besserer, F. (2004). *Topografías transnacionales*, Plaza y Valdés-UAM, México.

Bourdieu, P. (1989). «La ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 27-33.

— (1988) [1984]. *Homo Academicus*, Siglo XXI, Madrid.

Bourgois, P. (2006). «Foreword», en Sanford, V. y Angel-Ajani, A. (eds.), *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*, Rytgers UP, New Brunswick, págs. 9-12.

Brignoni, S.; Feixa, C.; Martínez, A. y Romaní, O. (2018). *Malestares y subjetividades adolescentes*, UOC, Barcelona.

Brotherton, D. C. y Barrios, L. (2003). *The Almighty Latin King and Queen Nation. Street politics and the transformation of a New York City gang*, Columbia University Press, Nueva York.

Cabasés, M. A.; Pardell, A. y Feixa, C. (2018). *Jóvenes, trabajo y futuro. Perspectiva sobre la garantía juvenil en España y Europa*, Tirant lo Blanch, Valencia.

Caccia-Bava, A., Feixa, C. y González, Y. (orgs.) (2004). *Jovens na America Latina*, Escrituras, São Paulo.

Candel, F. (1957). *Donde la ciudad cambia su nombre*, Plaza y Janés, Barcelona.

Castells, M. (1999) [1996]. *La era de la información. La sociedad red*, vol. I, Alianza, Madrid.

Cerbino, M. (2006). «Barcelona desde Quito», en Feixa, C. et al., *Jóvenes latinos en Barcelona: espacio público y cultura urbana*, Anthropos, Barcelona, págs. 301-306.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge.

Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

Clot, Y. (1989). «La otra ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 35-39.

Comelles, J. M. (1996). «Las profesiones y el Estado», en Prat, J. y Martínez, A. (eds.), *Ensayos de antropología cultural*, Ariel, Barcelona, págs. 173-186.

Comelles, J. M. y Prat, J. (1992). «El estado de las antropologías, folclores y nacionalismos en el Estado Español», en *Antropología*, nº 3, págs. 35-61.

Cucó, J. (1995). *La amistad*, Barcelona, Icaria.

Cucó, J. y Pujadas, J. J. (eds.) (1990). *Identidades Colectivas*, Alfons el Magnànim, Valencia.

De Martino, E. (1980) [1962]. *Furore simbolo valore*, Feltrinelli, Milán.

De Martino, E. y Feixa, C. (2008). *El folclore progresivo y otros ensayos*, Museu d'Art Contemporani de Barcelona y Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

Delgado, M. (2007). *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del modelo Barcelona*, Catarata, Barcelona.

Erikson, E. H. (1980) [1968]. *Identidad, Juventud y Crisis*, Taurus, Madrid.

Farré, J. M. (2010). «Editorial. Adolescentes: cómo poner en marcha la locomotora», en *Ciencia Médica Psicosomática*, nº 96, págs. 5-7.

Feixa, C. (2017). «Nascuts per córrer», en: J. Suau, J., *Els orígens de l'atletisme a les terres de Ponent: Els cóssos de la cordera (1431-1960)*, IEI, Lleida, págs. 13-18.

— (2016). *Antropología criminal*, Barcelona, Oberta UOC Publishing, Barcelona.

— (2014). *De la Generación@ a la #Generación. La juventud en la era digital*, Ned Ediciones, Barcelona (2ª ed. 2018).

— (2014). «“The Wire” en el Born», en *El País*, 16/04/14.

— (2011). «Past and present of adolescence in society. The “teen brain” debate in perspective», en *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, nº 35 (5), págs. 5-34.

— (2011b). «Els nois dolents», en *Público*, 01/02/11.

— (2011c). «La primavera ibérica», en *El Periódico*, 19/05/11.

— (2011d). «La generación indignada», en *El País*, 29/09/11.

— (2010). «El imperio de los jóvenes», en *Le Monde Diplomatique*, nº 14 (180), págs. 24.

— (2010b). «¿Tiene edad la identidad?», en R. Marcial, R. (ed.), *Identidades sociales de mexicanos dentro y fuera de México*, El Colegio de Jalisco, Zapopan (México), págs. 81-84.

— (2010c). «Escuela y cultura juvenil: ¿matrimonio mal avenido o pareja de hecho?», en *Revista Educación y Ciudad*, nº 18, págs. 5-18.

— (2010d). «Școala și cultura tinerilor», en *Revista de Pedagogie*, nº 58 (4), págs. 43-51.

— (2010e). «La banda o la vida», en *El Periódico*, 09/12/10.

- (2009). «Vida Real. Reyes y reinas latinos de Cataluña (y más allá)», en *Documentación Social*, nº 155, págs. 229-260.
- (2009b). «Generación Replicante», en *El País*, 18/-09/-09.
- (2008). «Generación Uno Punto Cinco», en *Revista de Estudios de Juventud*, nº 80, págs. 115-128.
- (2008b). «Tarzán, Peter Pan, Blade Runner», en *Topodrilo*, nº 8, págs. 37-41.
- (2006). «Generación xx. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea», en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, nº 4 (2), págs. 21-45.
- (2006b). «Del fantasma de las bandas a la realidad de los jóvenes», en *SOS Racismo: Informe 2006 sobre el racismo en el Estado Español*, Icaria, Barcelona, págs. 150-154.
- (2006c). «Jóvenes Latinos: esperar, viajar, llegar», en *La Vanguardia*, 22/01/06.
- (2005). «Fire in the Plaça. Catalan Politic Festivals alter Franco», en *Journal of Antropological Research*, nº 61 (3), págs. 421-424.
- (2005b). «La habitación de los adolescentes», en *Papeles del CEIC*, nº 16.
- (2003). «Un antropólogo en el fútbol», en Medina, F. X. y R. Sánchez, R. (eds.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Icaria, Barcelona, págs. 73-102.
- (2002). «Uma visão antropológica das actividades físicas de aventura na natureza», en *Desporto*, nº 5 (1), págs. 32-39.
- (2000). «Generación @. La juventud en la era digital», en *Nómadas*, nº 13, págs. 76-91.

- (2000b). «La imaginació autobiogràfica», en *L'Avenç*, nº 252, págs. 16-29.
- (1999). «Ethnologie et cultures des jeunes», en *Societés*, nº 63 (1), págs. 105-118.
- (1999b). «Antropología del Deporte» y, «Antropología Olímpica», en *Diccionario Paidotribo de la Educación Física y el Deporte*, Paidotribo, Barcelona, vol. 1, págs. 131-143, 154-159.
- (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, 5ª ed., Barcelona.
- (1998b). *El reloj de arena*, SEP, México.
- (1998c). «La ciudad invisible», en H. J. Cubides; M. C. Laverde y C. E. Valderrama (eds.), «*Viviendo a toda*». *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Fundación Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, págs. 83-109.
- (1997). «De Martino dalla Catalogna: furori, simboli e valori nelle culture giovanili», en C. Gallini, C. y M. Masenzio, M. (eds.), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Nápoles, págs. 59-74.
- (1997b). «Fundamentalismo y xenofobia en la nueva Europa. El caso del movimiento skinhead», en *JOVENes*, nº 5, págs. 136-151.
- (1996). «Antropología de las edades», en J. Prat, J. y A. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural*, Ariel, Barcelona, págs. 319-334.
- (1995). «Tribus urbanas y chavos banda», en *Nueva Antropología*, nº 47, págs. 71-93.
- (1993). *La ciudad en la antropología mexicana*, Universitat de Lleida, Lleida.

— (1993b). *La joventut com a metàfora*, Secretaria General de Joventut, Barcelona.

— (1992). *La ciutat llunyana*, La Mañana-Nou Diari, Lleida.

— (1991). «“Fer la nòria”. Una història oral del carrer Major a la Lleida de postguerra», en *Ilerda*, nº 49, págs. 169-178.

— (1990). *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida, 1936-1989*, Universitat de Barcelona, tesis doctoral, Barcelona.

— (1988). *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*, L'Occhiello, Turín.

— (1987). «Més enllà d'Eboli. Gramsci i l'antropologia italiana», en *Nous Horitzons*, nº 107, págs. 21-32.

— (1985). *Joventut i identitat. Assaig d'etnologia de la joventut a Lleida*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Lleida.

— (coord.) (1999). «Antropología de las edades», en *viii Congreso de Antropología*, vol. 9, Mesas de Trabajo, FAAEE, Santiago de Compostela.

Feixa, C. (dir.); Porzio, L. y Recio, C. (coords.) (2006). *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Anthropos, Barcelona.

Feixa, C. y Agustí C. (2003). «Los discursos autobiográficos de la prisión política», en Molinero, C.; Sala, M. y Sobrequés, J. (eds.), *Una inmensa prisión. Los campos de concentración y las prisiones durante la guerra civil y el franquismo*, Crítica, Barcelona, págs. 199-230.

Feixa, C. y Barrios, L. (2007). «Re e regine latini in Catalogna», en *Città nel Mondo*, nº 5, págs. 86-91.

Feixa, C. y Campanera, M. (2010). «La vida universitaria y el Plan Bolonia: retrato de dos generaciones estudiantiles», en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, nº 15 (50), págs. 11-37.

Feixa, C. y Ferrándiz, F. (eds.) (2002). «Violencias y culturas», *IX Congreso de Antropología: Cultura y Política*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español-ICA, Barcelona.

Feixa, C. y González, Y. (2005). «The Socio-Cultural Construction of Youth in Latin America», en Helve, H. y Holm, G. (eds.), *Contemporary Youth Research: Local Expressions and Global Connections*, Ashgate, Burlington (EEUU) y Andershot (Reino Unido), págs. 241-256.

Feixa, C. y Juris, J. S. (2000). «Football Cultures», en *Social Anthropology*, nº 8 (2), págs. 203-208.

Feixa, C. y Lavega, P. (2005). «Dels Jocs Olímpics al Fòrum de les Cultures», en *Enciclopèdia de la cultura popular de Catalunya*, vol. 4, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, págs. 282-284.

Feixa, C. y Leccardi, C. (2010). «O conceito de geração nas teorias sobre juventude», en *Sociedade e Estado*, nº 25 (2), págs. 185-204.

Feixa, C. y Nilan, P. (2009). «Uma juventude global? Identidades híbridas, mundos plurais», en *Política & Trabalho*, nº 26 (31), págs. 13-29.

Feixa, C. y Pallarés, J. (1998). «Boïtes, raves, clubs. Metamorfosis de la festa juvenil», en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 13, págs. 88-103.

Feixa, C. y Porzio, L. (2005). «Jipis, pijos, fiesteros. Studies on Youth Cultures in Spain, 1960-2004», en *Young*, nº 13 (1), págs. 89-113.

Feixa, C. y Romaní, C. (2010). «Catalan Kings versus Global Kings. Riflessioni sulla glocalizzazione degli imaginari culturali», en Queirolo, L. (ed.), *Atlantico Latino. Gang giovanili e culture transnazionali*, Carocci, Roma, págs. 73-84.

Feixa, C.; Cabasés, M. A. y Ballesté, E. (2018). *Ser jove a Lleida avui*, Pagès, Lleida.

Feixa, C.; Canelles, N.; Porzio, L.; Recio, C. y Giliberti, L. (2008). «Latin Kings in Barcelona», en van Gemert, F.; Peterson, D. y Lien, I.-L. (eds.), *Street Gangs, Migration and Ethnicity*, Willan Publishing, Devon (Reino Unido), págs. 63-78.

Feixa, C.; Cervino, M.; Palmas, L. y Barrios, L. (2006). «El fantasma de las bandas», en *El País*, 15/06/06.

Feixa, C.; Costa, C. y Pallarés, J. (2001). «From okupas to makineros: citizenship and youth cultures in Spain», en Furlong, A. y Guidikova, I. (eds.), *Transitions of Youth Citizenship in Europe. Culture, Subculture and Identity*, Council of Europe Publishing, Estrasburgo, págs. 289-304.

Feixa, C.; Costa, C. y Pallarés, J. (eds.) (2002). *Movimientos juveniles en la Península Ibérica. Graffitis, grifotas, okupas*, Ariel, Barcelona.

Feixa, C.; Leccardi, C. y Nilan, P. (eds.) (2016). *Youth, Space and Time. Agoras and Chronotopes in the Global City*, Brill, Leiden y Boston.

Feixa, C.; Molina, F. y Alsinet, C. (eds.) (2002). *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*, Ariel, Barcelona.

Feixa, C.; Pereira, I. y Juris, J. J. (2009). «Global Citizenship and the “New” Social Movements: Iberian connections», en *Young*, nº 17 (4), págs. 421-442.

Feixa, C.; Perondi, M.; Nofre J.; Fernández, A.; Figueras, M.; Toscano, V.; Sánchez, J. y López, T. (2013). «The #spanishrevolution and Beyond. Fieldsights - Hot Spots», en *Cultural Anthropology Online*, 14 de febrero de 2013. Disponible en Internet en: <http://www.culanth.org/fieldsights/68-the-spanishrevolution-and-beyond>.

Feixa, C.; Porzio, L.; Canelles, N. y Recio, C. (2007). «Giovani e “bande” latine a Barcelona. Fantasmi, presenze, spettri», en *Mondi Migranti*, nº 1 (1), págs. 46-61.

Feixa, C.; Romaní, O.; Hakim, N.; Latorre, A.; Porzio, L. y Rodríguez, A. (2010). «Spain Irregular Lives in the Southern Rim of Europe», en K. Fangen, K. Fossan, y F-A-Mohn (eds.), *Inclusion and exclusion of young adult migrants in Europe. Barriers and bridges*, Ashgate, Londres, págs. 17-50.

Feixa, C.; Rubio, C.; Ganau, J. y Solsona, F. (2017). *L'Emigrant 2.0: emigració juvenil, moviments socials i xarxes digital*, Generalitat de Catalunya, Barcelona.

Feixa, C.; Saura, J.R. y Costa, C. (eds.) (2002). *Movimientos juveniles. De la globalización a la antiglobalización*, Ariel, Barcelona.

Feixa, C.; Scandroglio, B.; López, J. y Ferrándiz, F. (2011). «¿Organización cultural o asociación ilícita? Reyes y reinas latinos entre Madrid y Barcelona», en *Papers*, nº 96 (1), págs. 145-163.

Feixa, C. y Canelles, N. (2007). A experiència de Barcelona», en *Educação*, nº 30 (1), págs. 11-28.

— (2006). «De bandas latinas a organizaciones juveniles», en *JOVENes*, nº 24, págs. 40-55.

Feixa, C. y Nofre, J. (eds.) (2013). *#GeneraciónIndignada: Topías y Utopías del 15M*, Milenio, Lleida.

Feixa, C. y Oliart, P. (eds.) (2016). *Juvenopedia. Mapeo de las juventudes iberoamericanas*, Ned Ediciones, Barcelona.

Feixa, C. y Queirolo, L. (2006). «Barcelona come Cornigliano», en *La Repubblica*, 09/12/06.

Feixa, C. y Sánchez García, J. (2017). *Youth policies in leisure education: "Peer socialisation" as firewall for youth exclusion in the AMCs*, CIDOB, SAHWA Policy Report PR/04, Barcelona. Disponible en Internet en: doi.org/10.24241/swpr.2017.4.1

Ferrándiz, F. y Feixa, C. (eds.) (2005). *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*, Anthropos, Barcelona.

— (2004). «Una mirada antropológica sobre las violencias», en *Alteridades*, nº 14 (27), págs. 149-163.

Foster, G. M. (1985) [1969]. *Antropología aplicada*, FCE, México.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, Gallimard, París.

Francino, G. y Feixa, C. (2010). *Toponimia de Ribagorza: Bonansa*, Editorial Milenio, Lleida.

Frazer, J. (2006) [1890]. *La rama dorada*, FCE, México.

Gamio, M. (1960) [1916]. *Forjando patria*, INI, México.

García Canclini, N. (2002). *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona.

— (1991). *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.

Geertz, C. (1989) [1987]. *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

Giménez, C. (coord.) (1999). *Antropología más allá de la academia*, FAAEE, Santiago de Compostela.

González Echevarría, A. (2009). *La dicotomía emic/etic*, Anthropos, Barcelona.

González, Y. y Feixa, C. (2013). *La construcción histórica de la juventud en América Latina. Bohemios, Rockanroleros y Revolucionarios*, Cuarto Propio, Santiago de Chile.

Gramsci, A. (1975) [1949]. *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín.

Hall, S. et al. (2009). «Culturas, subculturas, clases», en *Resistencia, creatividad y autenticidad*, uoc, Barcelona, págs. 5-80. [Traducción de C. Feixa y R. Martínez].

Hall, S. y Jefferson, T. (eds.) (1983) [1975]. *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in post-war Britain*, Hutchinson, Londres.

Hebdige, D. (2003) [1979]. *Subcultura. El significado del estilo*, Paidós, Barcelona.

Kearney, M. (1995). «The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism», en *Annual Review of Anthropology*, nº 24, págs. 547-565.

Klein, M. W.; Kerner, H.-J.; Maxson, C. L. y Weitekamp, E. (eds.) (2001). *The Eurogang Paradox. Street Gangs and Youth Groups in the U.S. and Europe*, Kluwer Academic Publishers, Londres.

Leccardi, C.; Feixa, C.; Kovatcheva, S.; Reiter, H. y Sejulik, I. (eds.) (2012). *1989. Young People and social change after the fall of the Berlin Wall*, Council of Europe Publishing, Estrasburgo.

Lévi-Strauss, C. (1983). *Le regard éloigné*, Plon, París.

— (1969) [1955]. *Tristos tròpics*, Anagrama, Barcelona.

Lisón Tolosana, C. (1977). *Invitación a la antropología cultural de España*, Adara, A Coruña.

Lutte, G. (1984). *Sopprimere l'adolescenza. I giovani nella società post-industriale*, Abele, Torino.

Maffesoli, M. (1990) [1988]. *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.

Malinowski, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Madrid.

Marcus, G.E. y Fischer, M.J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique*, U. Ch. Press, Chicago.

Márquez, C.; Isaacs, A. y Feixa, C. (2015). «“Nosotros, los de Casa Fuster”. Una experiencia etnopedagógica desde el método de las historias de vida», en *Periferia*, nº 20 (1), págs. 3-33.

Mead, M. (1977) [1970]. *Cultura y compromiso. El mensaje a la nueva generación*, Granica, Barcelona.

Menéndez, E. (1991). «Definiciones. Indefiniciones y pequeños saberes», en *Alteridades*, nº 1 (1), págs. 21-32.

Miller, N. y Morgan, D. (1993). «Called to account: the CV as an autobiographical practice», en *Sociology*, nº 27 (1), págs. 133-143.

Monod, J. (2002) [1968]. *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*, Ariel, Barcelona.

Muncey, T. (2010). *Creating Autoethnographies*, Sage, Londres.

Nilan, P. y Feixa, C. (eds.) (2006). *Global Youth? Hybrid identities and plural worlds*, Routledge, Londres y Nueva York.

Prat, J. (2006). *Los sentidos de la vida*, Bellaterra, Barcelona.

Prat, J. y Martínez, Á. (eds.) (1996). *Ensayos de antropología cultural*, Barcelona, Ariel.

Pujadas, J. J. (1992). *El método biográfico*, CIS, Madrid.

Queirolo, L. (2006). «Barcelona desde Génova», en Feixa, C. *et al.* *Jóvenes latinos en Barcelona: espacio público y cultura urbana*, Anthropos, Barcelona, págs. 307-310.

Queirolo, L. y Torre, A. (eds.) (2005). *Il Fantasma delle Bande*, Fratelli Frilli Editore, Génova.

Roca, J. y Pujadas, J. J. (1996). *Etnografia*, uoc, Barcelona.

Romaní, O. (2006). «Barcelona desde la academia», en Feixa, C. *et al.*, *Jóvenes latinos en Barcelona: espacio público y cultura urbana*, Anthropos, Barcelona.

Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad*, Grijalbo, México.

San Román, T. (2006). «¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales», en *Revista de Antropología Social*, nº 15, págs. 373-410.

San Román, T. (1996). *Los muros de la separación*, Tecnos, Barcelona.

— (1996b). «Interdisciplinariedad, interprofesionalidad e intervención social», en Prat, J. y Martínez, A. (eds.), *Ensayos de antropología cultural*, Ariel, Barcelona, págs. 407-416.

Sánchez, R. (ed.) (2009). *La etnografía y sus aplicaciones. Lecturas desde la antropología social y cultural*, Ramon Areces, Madrid.

Sanford, V. y Angel-Ajani, A. (eds.) (2006). *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*, Rytgers UP, New Brunswick.

Sassen, S. (2007) [1998]. *Los espectros de la globalización*, FCE, México.

Stocking, G.W. Jr. (ed.) (1992). *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. History of Anthropology*, vol.

6, The University of Wisconsin Press, Madison.

Terradas, I. (1992). *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*, Bellaterra, UAB, Barcelona.

Van Gennep, A. (1986) [1909]. *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.

Whyte, W. F. (1972) [1943]. *La sociedad de las esquinas*, Diáfora, México.

Wright Mills, C. (1977) [1959]. *La imaginación sociológica*, FCE, México.

92. El presente texto, el único completamente inédito del libro, es una versión revisada y actualizada del que presenté como parte de la memoria docente e investigadora para acceder a una plaza de catedrático de Antropología Social en la Universitat de Lleida, y que fue expuesto en el concurso que tuvo lugar el 14 de abril de 2011, ante una comisión presidida por la catedrática de antropología Josepa Cucó (uv) y compuesta por los también catedráticos de esta área Aurora González Echevarría (UAB), Carlos Giménez (UAM), Encarnación Aguilar (us) y Oriol Romaní (urv). Ese día coincidía con el aniversario de la proclamación de la II República española; un mes más tarde —el 15M—, nacería el movimiento de los indignad@s, al que dedicaría parte de mis esfuerzos investigadores durante los años siguientes y que, en parte gracias a una tesis doctoral de Ariadna Fernández-Planells (2015) sobre la comunicación *online* y *offline* en la #acampadabcn, codirigida con la Dra. Mònica Figueras, me permitirían colaborar con el Departamento de Comunicación de la UPF, donde seis años después, el 28 de junio de 2017, actualizaría el texto para presentarlo como parte de mi concurso de acceso a cátedras, esta vez ante un tribunal sin antropólogos, pero con catedráticos de comunicación, traducción e interpretación y tecnologías de la información y la comunicación, presidido por el Dr. Jaume Guillamet, y compuesto por los Drs. Miquel Rodrigo, Francisco J. Ruiz Collantes, Louise Elizabeth McNally y Nuria Sebastián. Para su publicación, he optado por respetar el estilo y los tiempos verbales del documento original, concebido para ser expuesto ante ambas comisiones, a cuyos miembros agradezco sus comentarios, aunque, por supuesto, la responsabilidad por su contenido es enteramente mía.

93. «El éxito profesional (como lo definen los miembros de la profesión) depende de crearse en aquel grupo una posición influyente propia [...] las acciones y los gestos de los colegas juegan una parte importante a la hora de decidir el resultado de la carrera de un individuo» (Becker, 1991 [1963]: 86).

94. Cabe recordar que el primer ejercicio de las antiguas oposiciones a cátedra se denominaba popularmente «¡Qué guapo/a soy!».

95. El concepto de «antibiográfico» remite a un libro de Ignasi Terradas (1992: 13), para quien «no escribe la vida de una persona, pero nos habla de ella. Nos habla de aquello que se hace contra su vida, a su alrededor y sin contar con su vida». Para este autor, los silencios, los vacíos y el caos que los poderes proyectan sobre las vidas ponen de manifiesto, en un sentido inverso, todo aquello que esta civilización —en este caso, la del *Homo academicus*— ha tenido que hacer para conseguir esta reductibilidad. Soy consciente de que el uso que hago del término va más allá del sentido original, que el autor aplicaba a la antibiografía de una obrera inglesa víctima del *putting-out-system*.

96. Del mismo modo que cualquier estudio sobre sociedades tradicionales quedaría cojo si los antropólogos ignoraran fenómenos como la hechicería o el caciquismo, cualquier reflexión sobre la carrera académica sería parcial si se ocultaran deliberadamente los aspectos conflictivos y críticos de la misma.

97. Sobre el uso de autoetnografías en la investigación antropológica, véase Muncey (2010).

98. Valga esta nota como homenaje a Joan J. Pujadas, que animó los inicios de mi carrera y tuvo una trayectoria inversa a la mía —de la toponimia pirenaica a la antropología urbana—, y que editó con Josepa Cucó uno de los primeros *readers* sobre el tema (Cucó y Pujadas, 1990).

99. Más tarde reedité *Los barjots* en la Colección de Estudios sobre Juventud que promoví en la editorial Ariel, con un «Estudio introductorio» escrito junto con Oriol Romaní (Monod, 2002).

100. He intentado varias veces traducir el libro, sin éxito hasta ahora, aunque he conseguido publicar una versión en catalán de la introducción para la UOC, a partir de una traducción mía (Hall *et al*, 2009).

101. En 2017 edité, junto a Mònica Figueras, un libro que recopila los textos de Martín Barbero sobre juventud, bajo el título *Jóvenes, entre el palimpsesto y el hipertexto* (Martin-Barbero, Figueras y Feixa, 2017) y acaba de publicarse una entrevista biográfica que mantuve con este autor fundamental (Martin-Barbero y Feixa, 2018).

102. Carles Guerra, exdirector de La Virreina-Centre de la Imatge, me hizo notar que los *cultural studies* tienen un extraño origen catalán. *Subculture*, de Hebdige (2003 [1979]), empieza en Las Ramblas de Barcelona, evocando la detención de Jean Genet en la posguerra, por unos policías que descubren su homosexualidad gracias a un tubo de vaselina, que de esta manera se convierte en icono del tipo de subculturas resistentes que la escuela de Birmingham convertiría en su objeto de análisis preferente.

103. Además de escribir sendos artículos sobre la Noria (1991) y sobre el Chopo (2005c), también publiqué un texto comparativo sobre la «ciudad invisible» que emana de estos «sí lugares» juveniles (1998c). Hoy el Distrito Federal ha pasado a denominarse oficialmente Ciudad de México (CDM).

104. Durante esos años, aprendí a enseñar gracias a alumnos que me aportaban curso a curso ideas frescas, lo que me mantuvo cercano a las últimas tendencias de la cultura juvenil, implicándolos en estudios sobre *skinheads* (Feixa, 1997b), *makineros* (Feixa y Pallarés, 1998) y *okupas* (Feixa, Costa y Pallarés, 2001).

105. Dicho texto tiene 150 citas en Google Académico (GA) a fecha de 1/09/2018.

106. Se trata de un debate que retomé a raíz de mi colaboración en el catálogo de una exposición fotográfica mexicano-canadiense titulada «¿Tiene edad la identidad?» (2010b).

107. Las cuatro ediciones hasta ahora, 1.491 citas en Google Académico (GA) (a fecha de 1/9/2018), su notable presencia en Internet (donde puede descargarse de varias webs) y su uso continuado por parte de varias generaciones de investigadores en España y América Latina así lo indican.

108. El mismo 1998, apareció en México *El reloj de arena* gracias a las gestiones de José A. Pérez-Islas y Maritza Urteaga, con el mismo marco teórico y datos etnográficos sobre México, convirtiéndose desde entonces en un texto de lectura obligatoria para los juvenólogos latinoamericanos. Uno de los capítulos del libro se reprodujo en un manual sobre la adolescencia publicado por la Secretaría de Educación Pública, convirtiéndose en mi texto más leído, pues es de obligada lectura para todos los que aspiran a ser profesores de secundaria en México.

109. Hace poco descubrí en un foro de Internet un divertido debate sobre la paternidad del término Generación @, pues algunos lo usaban sin citarme y un investigador colombiano recordó quién había sido el primero en usarla —al menos en castellano—. También llegó a mis manos un artículo de unos comunicólogos españoles que utilizaban la noción inspirándose en mis planteamientos, pero citando como referente a un pensador alemán que también había usado el término, pero que no demostraban haber leído.

110. Paradójicamente, mi publicación de mayor impacto en esta época, un artículo en el *Journal of Anthropological Research* (Feixa, 2005), es un *review* sobre un tema del que no soy

especialista, lo que demuestra que los índices de impacto no pueden tomarse como una referencia incuestionable.

111. Aunque cueste entenderlo, quien hacía estos juicios no demostraba haber leído ni una sola de mis publicaciones (y era incluso dudoso que hubiera leído mi cv completo). En 2001, yo había publicado 12 libros (incluyendo uno en Italia y otro en México), y 48 artículos científicos (incluyendo 19 en el extranjero, en ocho países y cinco idiomas distintos); además de sobre la juventud, tenía publicaciones relevantes sobre historia de la antropología, antropología urbana, deporte y memoria oral.

112. El argumento central de la evaluación se encuentra resumido en esta última frase (subrayada en el original): lo que a este «antibiógrafo» le parecía inadmisibile no era tanto que mi producción fuera presuntamente localista y monotemática, sino que pudiera convertirme en *juez* de otros colegas, confirmando la ideología de *promoción por cooptación* —sólo los iniciados pueden decidir quién se convierte en «uno de los nuestros»— que la subcultura académica comparte con otras subculturas, como la de los latin kings. Nunca quedó claro por qué razón se ignoró la segunda evaluación, que tendría que haber sido la definitiva, ni por qué se encargó una tercera. Tampoco por qué esta tercera, en lugar de hacer la media entre las dos primeras (lo que hubiera dado como resultado un notable, suficiente para ser promocionado), optó por un suspenso. Y nadie reparó en que el evaluador cuestionara mi campo de estudios (antropología de la juventud), poniendo de este modo en entredicho la autonomía de mi universidad para definir el perfil de cualquier plaza.

113. Pese a este fracaso, en 2006 fui uno de los primeros profesores de mi universidad en obtener un doctorado *honoris causa*, que me otorgó la Universidad de Manizales (Colombia), donde se imparte el único Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de América Latina.

114. Se trata de los menores migrantes nacidos y que llevan a cabo su socialización primaria en su país de origen, que emigran en familia o más a menudo por reagrupación familiar al final de la infancia o durante la adolescencia (véanse Feixa, 2008; Feixa y López, 2013).

115. La perspectiva transnacional se reflejó también en la propia investigación, pues en torno a la misma se articuló una red de estudiosos de las bandas latinas en Barcelona, Nueva York, Génova y Quito que aportaron sus puntos de vista en la última parte del libro, a manera de juego de espejos políticos y académicos (Barrios, Esparza y Brotherton, 2006; Queirolo, 2006; Cerbino, 2006).

116. «1) La mayoría de los jóvenes latinos no pertenecen a organizaciones juveniles. 2) La mayoría de los jóvenes que pertenecen a organizaciones juveniles latinas no son violentos. 3) Las organizaciones juveniles latinas no son organizaciones criminales. 4) Los jóvenes que forman parte de organizaciones juveniles latinas pueden verse involucrados en actividades ilícitas. 5) Las organizaciones juveniles están dejando de ser exclusivamente latinas. 6) Las organizaciones juveniles están dejando de ser exclusivamente masculinas. 7) Las organizaciones juveniles no controlan territorios, pero sí pueden adscribirse a ellos. 8) Las organizaciones juveniles pueden evolucionar hacia movimientos sociales y culturales. 9) Las organizaciones juveniles sólo pueden evolucionar desde dentro. 10) Algunas organizaciones juveniles quieren y pueden evolucionar» (Feixa, Porzio y Recio, 2006: 98).

117. Ello a pesar de que su contribución se basara en un trabajo de campo en España de pocos días, de que justificara acriticamente los principios del grupo —que antes consideraba «literatura barata»—, de que tomara partido en conflictos internos y se negara a condenar actos de

violencia, llegando a proponer la equiparación de la nación latin king con los pueblos indígenas en la Constitución de su país.

118. El estudio dio como resultado varios artículos (Feixa, 2009; Feixa y Romaní, 2010; Feixa *et al.*, 2007, 2008, 2009, 2011). Fuera de la academia, el de mayor impacto mediático y social se debió a textos más breves aparecidos en periodicos como *El País* (Feixa *et al.*, 2006; Feixa, 2014), *La Vanguardia* (2006c); *Repubblica* (Feixa y Queirolo, 2006), *El Periódico* (2010e), *Público* (2011b), *Le Monde Diplomatique* (2010c) y los *Informes de SOS Racismo* (2006).

119. El libro inspiró una docena de *reviews* y tienen a día de hoy 309 citas en GA (última consulta: 1/9/2018).

120. Véanse al respecto la editorial del último número de la revista *Cuadernos de Medicina Psicosomática* (Farré, 2010) y el foro de discusión generado por la publicación del artículo en la web del periódico: http://www.elpais.com/articulo/opinion/Generacion/replicante/elpepiopi/20090918elpepiopi_13/Tes.

121. <http://www.rtve.es/television/20101220/adolescencia-tres14/388422.html>.

122. En estos años, codirigí dos investigaciones europeas: TRESEGY (Feixa *et al.*, 2008) y EUMARGINS (Feixa *et al.*, 2010); así como una nacional: JOVLAT (Feixa *et al.*, 2011). También publiqué artículos en revistas de Gran Bretaña (Feixa y Porzio, 2005), Italia (Feixa *et al.*, 2007; Feixa y Barrios, 2007); Rumanía (2010d); Estados Unidos (2011), México (2008b); Brasil (Feixa y Canelles, 2007; Feixa y Nilan, 2009; Feixa y Leccardi, 2010); Colombia (2008; 2010c); Venezuela (Feixa y Campanera, 2010); India (Feixa, Pereira y Juris, 2009); entre otros. Un curriculum muy localista, como se ve.

123. El tribunal dedicó apenas 30 minutos a examinar los cv de los 16 candidatos, antes de decidir quiénes pasaban al 2º ejercicio. Los 3 habilitados-as pertenecían a grandes universidades y dos eran discípulos-as directos de miembros del tribunal. Al acabar la oposición me entretuve en comparar el resultado final con los tramos de investigación y citas en GA. Con la única excepción de un candidato que ganó su habilitación con todo merecimiento, el resultado en base a tales «índices de calidad» (los mismos que el propio ministerio consideraba esenciales) era inverso al resultado final de la habilitación: aunque yo era quien tenía en ese momento el mayor número de tramos de investigación (3) y de citas en GA (más de 250) fui eliminado en el primer ejercicio, recibiendo los ataques más duros por parte del tribunal (el otro candidato con tres tramos, perteneciente a una universidad pequeña como la mía, también fue eliminado a las primeras de cambio, y el segundo candidato en citas en GA fue eliminado en el segundo); dos de los/as tres habilitados/as sólo tenían un tramo y un menor número de citas en GA (menos de 20).

124. La entidad independiente que siguió el concurso me animó a presentar un recurso de alzada ante las irregularidades detectadas (entre otras cosas, el secretario del tribunal era miembro del equipo de investigación del/de la candidato/a ganador/a y se había mostrado claramente parcial). Aunque inicié los trámites (la entidad convocante recordó en su respuesta que yo había formado parte de una comisión anterior de la misma institución en la que había perdido el candidato interno), finalmente renuncié a seguir adelante porque entendí que no tenía sentido pretender ir adonde no me querían.

125. Las retóricas curriculares *on line* (heterohagiográficas o antibiográficas), es decir, las valoraciones elogiosas o críticas sobre mi propio trabajo publicado por otros autores en la red, son otro campo a explorar, lo que no es posible en el limitado espacio de este artículo.

126. Como sucede con las fases de la nación, existe un sexto modelo apócrifo, que podría titularse *El antropólogo culpable*, y se centraría en las interioridades del propio proceso de investigación. Podría conducir a algo parecido al *Diario de campo en Melanesia*, el relato póstumo sobre las experiencias personales de Malinowski en las Islas Trobriand (1989) o a *El antropólogo inocente*, el sarcástico superventas sobre las condiciones del trabajo de campo de Barley en África (1993).

127. Aunque el segundo ejercicio de las antiguas oposiciones a cátedra se denominaba popularmente «La venganza del candidato» (pues éste debía apabullar al tribunal con sus conocimientos sobre un tema de su especialidad), espero que esta vez se entienda simplemente como un espacio de debate intelectual.

128. Se referían a que el área de conocimiento pertenecía a su departamento, que reclamaba la «exclusiva» para decidir quién podía promocionarse y quién no.

129. Además de la prolífica obra de San Román (1996, 1996b, 2006), la antropología española ha mostrado siempre un interés por la aplicación social de los conocimientos antropológicos, destacando en este cometido Aguilar, que coordinó un simposio sobre historia de la antropología en el congreso de Zaragoza (1996) y Giménez, que coordinó un simposio pionero en el congreso de antropología de Santiago de Compostela (1999). Recientemente, Sánchez (2009) ha editado una antología sobre los problemas éticos de la antropología aplicada. A nivel internacional, además de las contribuciones clásicas de autores como Foster (1985 [1961]) y Bastide (1971), existe un renovado interés por el tema, como lo prueban las contribuciones de Behar (1996), Bourgois (2006) y el libro editado por Sanford y Angel-Ajani (2006).

130. Al cabo de un mes de la oposición, nació el movimiento 15M, al que dedicaría mis esfuerzos los años siguientes, dedicándole artículos en periódicos como *El Periódico* (2011c) y *El País* (2011d), en revistas académicas como *Cultural Anthropology* (Feixa et al., 2013), y un libro colectivo (Feixa y Nofre, 2013).

131. El índice h se calcula según el número de aportaciones científicas (libros, artículos, etcétera) que han recibido x número de citas, según los datos de Google Académico. Por ejemplo, tener un índice 19 (el que yo tenía en 2012) significa que 19 de mis contribuciones habían recibido 19 o más citas. (<http://hindexscholar.com/ciencias-sociales/antropologia/#sthash.JvWaLR7A.dpuf>.) A fecha de hoy (1/9/2018), mi índice h ha aumentado a 40, con un total de 6.563 citas, incluyendo las 1.439 de mi libro *De jóvenes, bandas y tribus*, entre los mas citados en todas las ciencias sociales en España (https://scholar.google.es/citations?hl=ca&user=05fOrPQAAAAJ&view_op=list_works).

132. El mismo año, la revista *Quaderns*, del Institut Català d'Antropologia, publicó un monográfico sobre antropología de la juventud en el que no fui invitado a participar: en el mismo, se parafraseaban mis contribuciones de forma enmascarada y se atribuía la paternidad del campo en Cataluña a otras personas.

133. En la convocatoria de 2016, se presentaron 2.404 propuestas, de las cuales se aprobaron 231, lo que supone una tasa de éxito del 9,6. En el área de ciencias sociales y humanidades, se presentaron 562 propuestas de las que se aprobaron 50. En España, se aprobaron 11 (dos en ciencias sociales y humanidades) (<https://erc.europa.eu/content/erc-advanced-grant-2016-all-domains-country>).

134. Disponible en:
<http://www.lavanguardia.com/local/lleida/20170519/422715694398/intervencion-bandas-juveniles-carles-feixa.html>

135. La sentencia del caso Gürtel, que se ha hecho pública antes de enviar el manuscrito, vuelve a poner de actualidad el primer titular.

136. https://elpais.com/elpais/2017/10/05/eps/1507154748_150715.html

137. Véanse Feixa y Nofre, 2013; Feixa, 2014; Feixa, Leccardi y Nilan, 2016; Feixa y Oliart, 2016; Feixa y Sánchez-García, 2017; Feixa, Ganau y Rubio, 2017; Cabasés, Pardell y Feixa, 2018; Feixa, Cabasés y Ballesté, 2017; Brignoni, Feixa, Martínez y Romaní, 2018.

138. A la carrera a pie he dedicado uno de mis últimos escritos, prologando un documentado estudio sobre los *cossos de corderes* —la tradición del pedestrismo de origen medieval— (Feixa, 2017).

8. Las historias de vida como participación social: entrevista a Franco Ferrarotti¹³⁹

Montserrat Iniesta y Carles Feixa

Introducción

A principios de 1981, poco después de la aparición de *Vite di periferia*, Gérard Lutte, profesor de psicología en la Universidad de Roma-La Sapienza, hacía el siguiente comentario en la presentación del libro de su amigo Franco Ferrarotti: «Leyendo estas historias, me he dado cuenta de que aportan información no sólo sobre el entrevistado, sino también sobre el entrevistador, sobre la manera de dirigirse a los demás, sobre su capacidad para identificarse con una situación de marginalidad, sobre el conocimiento que tiene de la situación en la que indaga, sobre la pertinencia de las preguntas formuladas. El método de las historias de vida es extremadamente sincero —y peligroso— porque nos obliga a descubrirnos, porque no permite esconderse tras el pretendido cientifismo y neutralidad de instrumentos considerados objetivos. Revela que la investigación sociológica y psicológica es una relación entre personas» (Lutte, 1981). Eran observaciones muy pertinentes que servían de presentación a una investigación empírica sobre la pobreza en Roma del equipo dirigido por Ferrarotti, cuyo fundamento teórico y metodológico era un libro de referencia que aquel mismo año había publicado el autor: *Storia i storie di vita* (1981). Este lúcido ensayo —que desgraciadamente no ha sido traducido al castellano y que ha llegado en su versión francesa— entroncaba con la propia trayectoria del autor y con la fecunda tradición científica italiana que desde los años 1950 ha venido utilizando las fuentes orales como una forma de investigación participativa y militante contra el idealismo de las ciencias sociales.¹⁴⁰

Franco Ferrarotti, titular de la cátedra de Sociología en la Università degli Studi di Roma-La Sapienza, es uno de los científicos sociales

italianos más prestigiosos. Nacido en Piemonte en 1926, estudió en Turín, Londres y Chicago. Como investigador comprometido, participó en la fundación del Consejo de Poderes Locales de Europa en Ginebra en 1949 y trabajó como director de proyectos sociales de la OCSE en París en 1958. En 1959, obtuvo la primera plaza de sociología que se concedió en la universidad italiana. Diputado independiente en el Parlamento de la tercera legislatura, se retiró de la vida política para dedicarse de lleno al estudio y la investigación. Ha sido fundador y director de *La Critica Sociologica*, una de las más prestigiosas revistas italianas de ciencias sociales. Persona de gran simpatía y buen conocedor de la realidad española —durante el franquismo hizo en alguna ocasión de enlace entre comunistas italianos y catalanes—, Ferrarotti ha destacado por su defensa de una visión humanística de las ciencias sociales, en general, y del método biográfico, en particular. Sobre estos temas, a los que ha dedicado numerosos artículos y publicaciones (vid. *infra*), mantuvimos con él una enriquecedora conversación.¹⁴¹

La aproximación autobiográfica

—Al llegar a Italia, nos ha sorprendido el creciente interés que, en el mundo académico, suscita el método biográfico. En las librerías, se encuentran gran cantidad de publicaciones y un número considerable de simposios y coloquios abordan el tema.¹⁴² ¿Qué opinión le merece este fenómeno?

—Bien, en primer lugar os diré que estoy de acuerdo en que hay un interés por las historias de vida, por la aproximación autobiográfica, pero desgraciadamente no creo que, hoy por hoy, este interés sea mayoritario. La mayoría de investigaciones realizadas en Italia en este momento en el campo de las ciencias humanas (psicología social, antropología, sociología...) todavía se basan en métodos y técnicas cuantitativas, sobre todo, en el sondeo centrado en una muestra más o menos representativa. Se trata de investigaciones financiadas por entes públicos y privados —empresas, ayuntamientos, sindicatos, etcétera— que obtienen, de este modo,

resultados más fácilmente presentables como seguros. A los administradores de las grandes empresas les gustan sobre todo los resultados que se pueden presentar en tablas, el aparato estadístico, los porcentajes, las correlaciones, la medición de los fenómenos. Dicho esto, estoy de acuerdo en que no se puede negar que hay en Italia una consciencia creciente del carácter ilusorio de estas mediciones, es decir, el carácter ilusorio de la seguridad que dan las investigaciones cuantitativas, que miden los fenómenos con gran minuciosidad estadístico-matemática, pero que son limitadas desde el punto de vista de la interpretación.

Por eso, no ha de extrañarnos que, sobre todo para algunos problemas, el interés por la aproximación autobiográfica esté aumentando. Y ello por dos razones. La primera es que a menudo los problemas sociales más graves de una sociedad son problemas clandestinos que no se pueden cuantificar. La segunda, porque ciertos colectivos sociales importantes —como, por ejemplo, los toxicómanos— no son representativos desde un punto de vista estadístico. Sólo se pueden estudiar, como hemos hecho nosotros, intentando establecer con ellos una relación de confianza, lo que no ofrecen las investigaciones tradicionales, que no consideran esta relación necesaria. De hecho, mi libro *Giovani e droga* (1977), que se basa en 49 entrevistas con toxicómanos, es hasta ahora uno de los pocos estudios realizados con historias de vida sobre la droga. Y es que, en el fondo, lo que se suele hacer, más que investigaciones sobre la droga, son estudios sobre la visión del problema de la droga entre los no drogadictos, o sobre los toxicómanos en tratamiento, que son a los que se puede aplicar una encuesta. Y, sin embargo, con estos métodos no se consigue nunca llegar a comprender por qué han empezado a drogarse. ¡Y no digamos el terrorismo! De hecho, yo me acabé de convencer de la fecundidad del método autobiográfico al ocuparme precisamente del terrorismo porque, con este fenómeno, no puede utilizarse otro método sino el de la confesión, que implica una relación de confianza con el terrorista.

—Hay que decir, sin embargo, que usted no siempre ha mantenido esta postura respecto a los métodos cualitativos, hacia los cuales mostraba una cierta desconfianza en sus primeras investigaciones. ¿Cuáles son los motivos que le hicieron optar por la aproximación autobiográfica como eje fundamental de sus estudios?

Es cierto. Hasta 1959, cuando publiqué *La piccola città* (es decir, Castellamare di Stabia), fruto de una investigación sobre sociología industrial, no me di cuenta de que nuestra investigación, centrada en fenómenos cuantitativos sobre el interior de la fábrica, no tenía sentido si no se tomaba en consideración las actitudes de las personas fuera de la fábrica. Pero estas actitudes sólo se podían entender mediante una relación directa, biográfica. A menudo, me he parado a pensar por qué escogí los métodos cualitativos en vez de los cuantitativos, que tienen más financiación, rinden más y dan más poder. Y sólo puedo decir lo siguiente: mi opción por los métodos cualitativos es paralela, o al menos comparable, a mi opción por la sociología cuando en Italia la sociología no existía. En 1942-1943, en plena guerra, me acababa de matricular en la universidad. Como no gozaba de muy buena salud, me mandaron a la costa occidental de Liguria. Tenía una grave enfermedad pulmonar y disponía de mucho tiempo, que pasaba leyendo. La biblioteca de San Remo, sin embargo, hacía tiempo que no adquiría libros. Todos lo que había eran de principios de siglo. Eran los famosos libros de los hermanos Bocca, editores de Turín, de línea digamos positivista, una sociología de finales del xix. Había sociólogos como Morasso, Sighele, Pareto... El hecho es que no leí nada de Croce y demás. Y, aunque esto suene mal, he de estar muy agradecido a la mala política de adquisiciones de las bibliotecas municipales italianas por haber podido leer libros que nadie leía. Para decirlo sintéticamente, buscaba algo menos abstracto que la filosofía hasta entonces dominante en Italia, que era la filosofía idealista crociana, neohegeliana, y al mismo tiempo algo no tan árido como la economía política. Me interesaba por la filosofía y por la economía el mismo tiempo. Pero la economía política era de tipo matemático-cuantitativo, de estilo muy abstracto —utilidad marginal,

valor, etcétera—, mientras que la filosofía era metafísico-dialéctica, pero en un sentido racionalista reductivista. Yo buscaba un término medio, algo conceptual, pero al mismo tiempo empírico. Y por eso escogí la sociología. El problema es que entonces no existía la sociología. Por eso, no había pensado nunca en convertirme en profesor universitario. De hecho, cuando acabó la guerra me fui a estudiar al extranjero, primero a Francia, después a Inglaterra y finalmente a Estados Unidos.

El sueño de Escipión

—De su estancia en Estados Unidos ha hablado en su obra *La storia e il quotidiano* (1986), en la que constata el fracaso de su particular «sueño de Escipión». ¿Qué significado tiene esta expresión?

—El sueño de Escipión es un fragmento muy bello de Cicerón en el que el viejo Escipión el Africano habla a su sobrino Emiliano y le explica cuál sería la vida ideal: consistiría en una unión de la vida teórico-especulativa griega —el *teoréticos-bios*— unida con el espíritu práctico, constructivo de los romanos. Cuando fui a Estados Unidos en 1950, había traducido ya a Thorsten Veblen (*La teoría de la clase ociosa*) y precisamente fui para ver dónde había nacido y enseñado Veblen: a Chicago. Mi intención era equiparable al sueño de Escipión: aprender las técnicas empíricas de los americanos, que eran bastante sofisticadas, y unirlas con la gran tradición del pensamiento social clásico europeo —Marx, Weber, Pareto, Durkheim, Ortega, que había leído cuando era muy joven y me impresionó mucho (*El amanecer de la razón histórica, El tema de nuestro tiempo*, la idea de generación...), debo mucho a Ortega—. Pero no resultó. Falló. No sé por qué. Todavía pienso en ello. Creo que en aquello que yo consideraba una cuestión técnica había implícitos ciertos valores. Las técnicas de investigación empírica no son sólo técnicas, tienen un aspecto metatécnico. Cuando aplico empíricamente una de estas técnicas, ya estoy formalizando, deificando los seres humanos a los que me dirijo, porque preveo las

respuestas que me darán. Y, desde el momento que preveo su comportamiento, ya he limitado su humanidad, que es imprevisible y no es problemática. La síntesis entre las técnicas americanas de investigación empírica y la tradición del pensamiento europeo no era una síntesis, era una confrontación. Había sólo una vía para recuperar críticamente ciertos instrumentos de análisis y era precisamente la de las historias de vida. Las historias de vida respetan el momento imprevisible del comportamiento: se acepta a la persona como tal, no se la mediatiza para hacerla entrar en las casillas del cuestionario. Después, una vez se ha expresado, viene el momento interpretativo, propiamente hermenéutico, en el que puedo hacer intervenir parámetros de catalogación relativos. De esta manera, consigo ligar teoría e investigación, hacer convivir el elemento empírico y el teórico. Pero, naturalmente, dejando siempre abierto un gran espacio para lo imprevisible, para el momento problemático, para aquello no exactamente definible *a priori*. Y ésta es mi postura actual, una postura muy poco cómoda, pero es la única que no intenta confirmar los prejuicios apriorísticos del investigador.

—En 1959, ganó el primer concurso para una plaza de sociología que convocaba la universidad italiana. ¿Cuál era la situación de las ciencias sociales italianas en los años 1950, a su regreso de su experiencia americana?

—Cuando volví, Italia estaba en plena industrialización. Y, según mi argumento teórico, Italia, como todos los países que se industrializan, debía dotarse de un instrumento de autoescucha y autodirección racional, porque la modernidad significa la crisis de la tradición como fuente de legitimidad sustancial de las decisiones sociales. La única alternativa a la tradición era para mí el cálculo racional a través de la autointerrogación, es decir, el análisis sociológico. Creía mucho en esto. Todo el mundo me decía: ¿por qué no haces filosofía, así podrás empezar la vida universitaria? Y yo respondía que no contasen conmigo, que yo sólo estaba disponible para la sociología. ¡Y paradójicamente la sociología llegó

a Italia! En 1959, se convocó el primer concurso para una plaza de sociología en la universidad italiana y, naturalmente, lo gané yo porque era el único. El hecho es que no había considerado nunca la posibilidad de dedicarme a la vida académica. Al contrario, consideraba la sociología como una ciencia no apta para limitarse al mundo académico, sino que veía necesaria una intervención en el mundo.

La investigación social como participación

—Esta vocación de intervención social ¿no se vincula de alguna manera a su propuesta de la sociología como participación, que defiende en su libro *Una sociología alternativa* (1972), y a la noción más reciente de biografía como praxis interactiva?

Sí, pero es algo diferente. Precisamente, cuando regresé a Italia en 1953 me di cuenta de que la forma de hacer sociología que había aprendido en América, la sociología empírica, positivista, no me convenía. Porque la verdadera diferencia entre la sociología y las ciencias naturales no reside en el método, sino en el hecho de que el objeto coincida con el sujeto. Si los sociólogos adoptasen las técnicas de las ciencias naturales, en realidad estarían confirmando la asimetría entre el investigador y el objeto de la investigación. En otras palabras, los sociólogos trataban los objetos de investigación, que eran personas, como si fuesen cosas. Por lo tanto, había un elemento terriblemente autoritario en el modelo de investigación que me molestaba mucho. ¿Por qué se hacía esto? Porque el mercado lo reclamaba. La sociología era en el fondo una ciencia instrumental subordinada al mercado, que se vendía al mejor postor. Entonces, concebí la idea de que había un círculo hermenéutico que convertía a todo investigador en investigado. Por ejemplo, en el momento que interrogamos a otro sobre la clase social, no podemos hacerlo sin un presupuesto, y el presupuesto en ciencias humanas es el punto de vista del investigador, lo que llamo «la declaración preliminar», que no es solamente la declaración de valores, como decía Myrdal, es la autocolocación histórico-político-moral. Esta autocolocación es el

punto de vista que permite la perspectiva interpretativa del hecho social y coloca al mismo tiempo al investigado en un plano de paridad. De este modo, el investigador no sólo estudia al otro, sino que se estudia también a sí mismo. Buscando descubrir a los otros, acaba descubriéndose a sí mismo. Así pues, comprendí que fundamentalmente existían dos razones que explicaban la escasez de sociólogos que utilizasen las historias de vida. En primer lugar, el hecho de que los estudiosos no querían «descubrirse», que es siempre una operación muy peligrosa. En segundo lugar, querían tener encargos del mercado, disponer de fondos económicos y recursos. No es lo que a mí me interesaba. Poco a poco fui desarrollando mi trabajo sobre la base de la sociología como participación, sobre la base de los métodos cualitativos, que ya habían sido usados por los sociólogos. Al principio fue como descubrir el Mediterráneo, pero, de hecho, la sociología positivista utilizaba y utiliza los métodos cualitativos, las historias de vida, pero sólo con una función ilustrativa, secundaria, para añadir una pincelada de color humano.

Ahora, mi posición se basa en la necesidad de invertir esta jerarquía. Habría que partir, en primer lugar, de las historias de vida para que los problemas emerjan y se definan en las mismas palabras de los actores. En un segundo momento, una vez interpretados, quizás será posible vincularse en algunas ocasiones a parámetros empíricos, verificarse cuantitativamente. Pero ello no significa que los problemas fundamentales de las ciencias humanas sean verificables en un sentido cuantitativo. El problema humano indica siempre una tensión permanente, abierta, que se repropone continuamente en temas nuevos según las personas, los lugares, la época histórica. La vieja sociología se interesa por los problemas humanos, pero los pone al mismo nivel que los problemas técnicos. El problema de la sociedad, por tanto, se convierte en un problema de ingeniería social. Para mí, al contrario, los problemas de la sociedad van mucho más allá, no son solucionables de una vez para siempre, sólo se pueden entender en una perspectiva histórica. Los sociólogos positivistas dicen que estudian la sociedad, pero en

realidad la deifican, es una sociedad bloqueada en una fórmula técnica, una sociedad que ya está muerta, congelada. Y, para poder aceptar una sociedad sin matarla, hay que considerar el desafío de un objeto de estudio en continuo movimiento dinámico, hay que aceptar implicarse, estudiarlo a través de una empatía que sólo heurísticamente admite una distancia entre investigador e investigado. Por lo tanto, la paradoja actual de la sociología, de la sociología crítica, es que el sociólogo ha de ser al mismo tiempo analista y actor. Implicado, participante y capaz de una distancia crítica. Ello comporta muchos problemas porque entre otras cosas supone que no se puede estar a sueldo de nadie. Renunciar al mercado significa considerar la empresa sociológica como un compromiso de autoconciencia mediante la reflexión crítica de un proceso en el mismo momento en que este proceso se lleva a cabo. Para intentar esta vía, yo no he encontrado por el momento nada mejor que las historias de vida.

La ciudad pequeña

—*La Piccola Città* (1959) es la primera investigación en la que empieza a utilizar las historias de vida como estrategia para llegar a conocer la «ciudad oculta» que se esconde detrás de la estructura formal de las instituciones. Pero, si nos permite decirlo, el uso que hace del material autobiográfico es todavía instrumental, ilustrativo, subordinado a las hipótesis y a una descripción teórico-cualitativa previa.

—Sí, de hecho, era una primera fase. En aquella época no estaba todavía convencido de lo que digo ahora. Ha sido un proceso bastante lento y difícil porque suponía separarse de la tradición en la que me había formado. Me daba cuenta entonces de que la mejor investigación cuantitativa tenía siempre un vacío porque faltaba el elemento humano. *La piccola città* deriva de otra investigación que estaba haciendo sobre las atarazanas de Catellamare di Stabia. Estas atarazanas estaban siendo reorganizadas por un ingeniero francés llamado Ravaille. En mi estudio, me di cuenta de que los

principales obstáculos con los que topaba la reorganización no eran de naturaleza técnica, sino de naturaleza sociopsicológica, antropológica. Eran resistencias humanas al cambio. Yo estaba entonces trabajando en la universidad mediante una especie de encargo no retribuido y la empresa nos encargó estudiar dentro de la fábrica la causa de esta resistencia. Nosotros intentamos hacer un buen trabajo pero me di cuenta de que las resistencias reales procedían de fuera de la fábrica, de la comunidad. Pero a la empresa, la comunidad no le interesaba. El resultado fue que el dossier sobre la investigación, de más de 1000 páginas, nunca se publicó porque no había gustado a los dirigentes. El hecho es que para comprender estas cuestiones hacía falta estudiar primero el contexto, tener una idea del marco socioeconómico y después tener las biografías de la gente. Pero es verdad que estas biografías tenían sólo una función ilustrativa. Sin embargo, daban algunos elementos cualitativos para comprender algunas cuestiones particulares. Por ejemplo: la figura del obrero que todavía es agricultor, que trabaja todavía «a destajo», en contacto con la práctica mafiosa; y, después, una modernización alejada de la racionalización capitalista, en la que prevalecen las prácticas familistas, hasta el punto de que el trabajo a destajo se calcula no tanto sobre la base de lo que se trabaja, sino sobre la base de los amigos, de los parientes que se tiene, de la estructura jerárquica de la empresa. Es lo que alguien llamaría la «base moral de una sociedad atrasada».

—Ésa fue la afirmación del antropólogo norteamericano Edward Banfield en un libro muy polémico que usted criticó.¹⁴³ ¿En qué se basó su crítica a Banfield y cuál es su opinión sobre las relaciones entre antropología y sociología en Italia?

—Mi crítica a Banfield es muy simple. Su error proviene de su etnocentrismo porque estudia la cultura tradicional de la Italia meridional a través de la óptica yanqui, hasta el punto de que llega a proponer como método para salir del familismo la elaboración de un semanario local, ¡sin darse cuenta de que gran parte de las

personas eran analfabetas! Es decir, que proyecta las condiciones de Nueva Inglaterra sobre el campo italiano. Un pequeño error histórico-geográfico. Muchos investigadores americanos proyectaron y aplicaron sus sofisticadas técnicas a la realidad italiana muy escrupulosamente, pero sin preocuparse por analizar también los sistemas de vida estudiados, el contexto histórico y social, de comprender el significado de una situación histórica para los grupos humanos que la viven, situación que, si se juzga partiendo de modelos externos, corre el riesgo de aparecer simplemente sin sentido, absurda. Por otra parte, tenemos mucho contacto con los antropólogos italianos. Tanto en el Istituto di Sociología como en *La Critica Sociologica*, colaboramos con gente como Tullio Tentori, Vincenzo Padiglione, Renato Cavallaro, Vittorio Lanternari, etcétera, que son científicos muy valiosos. Es evidente que los antropólogos han utilizado a menudo las historias de vida en sus investigaciones y que éste ha sido también un terreno de convergencia. Yo participé en el I Congreso de Antropología y he seguido teniendo contactos con los antropólogos.

La autonomía del método biográfico

—Hay una segunda fase en relación con su posición sobre el método biográfico que corresponde a sus investigaciones sobre la marginalidad en Roma.¹⁴⁴ En esta fase, los datos biográficos tienen ya una función cognoscitiva en sentido pleno, son el instrumento principal para hacer emerger los problemas y las hipótesis. Esta etapa converge en la propuesta teórica y metodológica de *Storia e storie di vita* (1981), libro que consiguió una fama notable y que abrió un importante debate en el seno de las ciencias sociales italianas y también fuera del país.¹⁴⁵ ¿Cuál fue la evolución desde la primera etapa, en la que el uso que hacía del material biográfico era mucho más tímido y limitado?

—Efectivamente, hay una primera fase en la que reconozco las limitaciones del método cuantitativo, pero no sé qué hacer con él. En una segunda fase, empiezo a estudiar las historias de vida, los

métodos cualitativos, pero los utilizo tímidamente, no me parecen suficientemente científicos, no quiero correr el riesgo de hacer literatura. Al fin y al cabo, me doy cuenta de que existe una concepción plena de las historias de vida. Es decir, la posibilidad de utilizar las historias de vida como material científico fundamental a efectos de la interpretación. Debo decir que *Storia e storie di vita* es un texto polémico. Supone la ruptura total con los métodos cuantitativos y la afirmación de la autonomía del método biográfico, de su capacidad de desarrollo interno. La tesis central es que es posible leer una sociedad a través de una biografía. Por eso, acabo este pequeño panfleto con la propuesta de estudiar no sólo la biografía de un individuo, sino de centrarse en la biografía del grupo primario, porque el individuo no es nunca un individuo solitario, en el fondo es una síntesis, un signo cultural estenográfico. Es lo que llamo «el polo dialéctico de las biografías». Hay que tener en cuenta el concepto de horizonte histórico que significa, en primer lugar, el carácter no intemporal, no desarraigado de las relaciones materiales extrasubjetivas, de los documentos autobiográficos; y, en segundo lugar, el conjunto de las relaciones estructurales, ya sean formalizadas en instituciones o bien expresadas en comportamientos y costumbres.

—En su libro *La storia e il quotidiano* (1986) incide en algunas reflexiones de tipo metodológico sobre la aproximación autobiográfica, al tiempo que critica el uso puramente literario de este material.¹⁴⁶ ¿Puede hablarse de un «método» para las historias de vida?

—Corremos el riesgo de pensar en las historias de vida como en un atajo, como una manera de ahorrarse el método. Es cierto que uno de los aspectos más fascinantes de la investigación con fuentes orales consiste en el hecho de que no existen unas reglas precisas, una especie de fórmula aplicable según las instrucciones de uso en cada caso examinado. El investigador que utiliza las historias de vida está constreñido a seguir el ejemplo de los clásicos y a construir los instrumentos de investigación en el mismo hacerse de

la investigación y en contacto directo con los problemas de los que ha decidido ocuparse y con los sujetos investigados. Pero ello no quiere decir se deba ignorar los problemas metodológicos y técnicos, o dejarlos al libre albedrío. Me he empezado a interesar por el hecho de que las historias de vida comportan un método, una vía de investigación y, además, este método tiene unos momentos precisos. Se empieza evidentemente con la recogida del relato autobiográfico, que es fundamentalmente un acto de interacción; a la hora del análisis, hay un momento de temporalización y uno de contextualización que es muy importante. Hay que tener en cuenta cuestiones como la observación participante y la convivialidad previa y posterior a la grabación de la historia, las reglas de la transcripción del material oral, el uso de fuentes complementarias para el análisis, etcétera. Estoy intentando desarrollar poco a poco estos momentos, pero es muy difícil. *La storia e il quotidiano* y, mi siguiente libro, *Ricordo e temporalità* son precisamente los primeros pasos en esta nueva dirección.¹⁴⁷

Bibliografía

Banfield, E. (1961). *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna.

Bernardi, B. *et al.* (eds.) (1977). «Fonti orali: fra antropologia e storia», en *Quaderni Storici*, nº 35.

Bosio, G. (1975) [1963]. «Elogio del magnetofono», en *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione 'spontanee' nel mondo popolare e proletario*, Bella Ciao, Milán.

Cavallaro, R. (1981). *Storie senza storia. Una indagine sull'emigrazione calabrese in Gran Bretagna*, Centro Studi Emigrazione, Roma.

Continil, G. (1991). «La historia oral en Italia», en *Historia y Fuente Oral*, nº 5, págs. 131-138.

De Martino, E. (1994) [1961]. *La terra del rimorso*, Saggiatore, Milán.

De Angelis, R. (1981). *Droga e controcultura nella peiferia urbana. Storie di vita della marginalità giovanile*, Armando, Roma.

Feixa, C. (1997). «De Martino dalla Catalogna», en Gallini, C. y Masenzio, M. (eds.), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Nápoles, págs. 59-74.

— (1987-88). «Més enllà d'Eboli. Gramsci i l'antropologia italiana», en *Nous Horitzons*, Barcelona, nº 105, págs. 28-41; nº 107, págs. 21-32.

Ferrarotti, F. (2002). *Leer, leerse. La agonía del libro en el cambio de milenio*, Barcelona, Península, Barcelona.

— (1993). «Las biografías como instrumento analítico e interpretativo», en J. M. Marinas y C. Santamaría (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid.

— (1992). «Industrialización e historias de vida», en *Historia y Fuente Oral*, nº 9, págs. 163-186.

— (1991). *La historia y el cotidiano*, Península, Barcelona.

— (1989). «Historia, biografía, privacy», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 51-56.

— (1987). *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Bari.

— (1986). *La storia e il quotidiano*, Laterza, Bari.

— (1982). «Acerca de la autonomía del método biográfico», en J. Duvignaud, J. (ed.), *Sociología del conocimiento*, FCE, México.

— (1981). *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari.

— (1981b). *Vite di periferia*, Mondadori, Milán.

— (1979). «Appunti sul metodo biografico», en *La critica sociologica*, nº 47.

— (1977). *Giovani e droga*, Liguori, Nápoles.

— (1974). *Vite di baraccatti*, Liguori, Nápoles.

— (1966). «Osservazioni intorno al rapporto tra antropologia e sociologia in Italia», en *De Homine*, págs. 17-18.

— (1972). *Una sociologia alternativa*, Liguori, Nápoles.

— (1959). *Piccola città*, Liguori, Nápoles.

Gramsci, A. (1971). *Letteratura e vita nazionale*, Riuniti, Roma.

Lutte, G. (1981). «A proposito di “Vite di periferia”», en *La Critica Sociologica*, nº 59.

Macioti, M. I. (ed.) (1985). *Biografia, storia e società*, Liguori, Nápoles.

Montaldi, D. (1961). *Autobiografia della leggera*, Einaudi, Turín.

Pasolini, P. P. (1955). *Ragazzi di vita*, Garzanti, Milán.

Padiglione, V. (1979). «Osservatore e osservato: problemi di conoscenza e interpretazione», en *Problemi del socialismo*, xx, nº 15, págs. 167-209.

Passerini, L. (ed.) (1978). *Storia orale*, Rosenberg e Sellier, Turín.

Portelli, A. (1992). «“L’Elogio del magnetofono” alle origini della storia orale», en *Il De Martino*, nº 1, págs. 29-35.

— (1985). *Biografia di una città. Terni, storia e racconto: 1830-1985*, Einaudi, Turín.

Revelli, N. (1977). *Il mondo dei vinti*, Einaudi, Turín.

Zucconi, A. (1984). *Autobiografia di un paese*, Comunità, Milán.

139. Iniesta, M. y Feixa, C. (2006). «Historias de vida y ciencias sociales. Entrevista a Franco Ferrarotti», en *Periferia*, nº 5.

140. Esta entrevista fue realizada en Roma en diciembre de 1986. La transcripción y la traducción de la conversación oral son obra de los autores del texto.

141. Durante los años 1950, cuando Ferrarotti empezó a utilizar las historias de vida en sus investigaciones, se habían comenzado a publicar diversos volúmenes de los *Quaderni del carcere*, en los que Antonio Gramsci reivindicaba el papel de las autobiografías para reconstruir una historia nacional-popular. «En Italia faltan los memorialistas y son raros los biógrafos y los autobiógrafos. Falta el interés por el hombre vivo, por la historia vivida» (Gramsci, 1971: 91). Por aquellos mismos años, Ernesto de Martino (1961) utilizaba las fuentes orales como vía primordial para estudiar las culturas subalternas de la Italia meridional; intelectuales comprometidos como Gianni Bosio (1963) proclamaban el «elogio del magnetófono» como base para la emergencia de una nueva cultura popular y proletaria (que siempre había sido subalterna en relación con las fuentes escritas); poetas como Pier Paolo Pasolini (1955) utilizaban los relatos orales como estrategia para conocer las formas de vida emergentes en la periferia urbana. Eran esfuerzos para «dar voz, hacer hablar a los otros», que reaccionaban contra el idealismo dominante en literatura, el cuantitativismo dominante en sociología y la *applied anthropology* de origen norteamericano, que tras la II Guerra Mundial tomó la Italia meridional como laboratorio de investigación privilegiado (véanse Feixa, 1987-88, 1996).

142. La actualidad de las fuentes orales en la Italia de los 1980 se puso de manifiesto en coloquios como *Biografia, storia e società* (Macioti, 1985); *Fonti orali: fra antropologia e storia* (Bernardi et al., 1977); revistas como *Fonti Orali*, *I giorni cantati*; instituciones como l'Istituto Ernesto de Martino, el Circolo Bosio, etcétera. Conviene destacar, como precedentes, las aportaciones de autores como Montaldi (1961), Revelli (1977), Passerini (1974), Cavallaro (1981),

De Angelis (1981), Zuucconi (1984), Portelli (1985), entre otros. Sobre la escuela italiana de historia oral, véanse Feixa, 1988; Contini, 1991 y Portelli, 1992.

143. Banfield, 1961; Ferrarotti, 1966.

144. Ferrarotti, 1974, 1977, 1983.

145. «La historia de vida, lejos de proponerse como conjunto de elementos ilustrativos de lo ya conocido, complemento facultativo en clave cualitativa de los resultados “fuertes” de la investigación, adquiridos mediante las técnicas estandarizadas de la medida exacta, abre una fase nueva de la investigación en ciencias sociales [...] Cada historia de vida se revela incluso en sus aspectos menos generalizables como síntesis vertical de una historia social. Cada comportamiento o acto individual aparece en sus formas más únicas como síntesis horizontal de una estructura social... Nuestro sistema social se encuentra todo él en cada uno de nuestros actos, sueños, delirios, obras, comportamientos, y la historia de este sistema se encuentra toda ella en la historia de nuestra vida individual» (Ferrarotti, 1981: 10 y 41).

146. «El intento [de este libro] es continuar y profundizar el discurso iniciado con *Storia e storie di vita*. Sobre todo en la tercera parte, el lector encontrará algunas reglas prácticas que convierten la aproximación biográfica científicamente productiva. Huelga decir que no se trata de instrucciones de uso, sino de reflexiones y métodos heurísticos madurados en el trabajo. El método que se fundamenta en las historias de vida no tolera los atajos mecanicistas que parecen tan eficaces para el análisis sociológico, quizás para hacer olvidar el tema y las razones de la investigación» (Ferrarotti, 1986: 1).

147. El autor ha seguido publicando desde entonces trabajos sobre el método autobiográfico. En castellano, debemos citar *La historia y el cotidiano* (1991) y diversos artículos aparecidos en revistas como

Historia, Antropología y Fuente Oral (1998, 1992, 1993). Acaba de aparecer la traducción de uno de los últimos libros del autor, que supone el paso del estudio de la oralidad al estudio de la escritura: *Leer, leerse* (2002). Por desgracia, no se ha traducido todavía su obra fundamental sobre el tema: *Storia e storie di vita* (1981).

Bibliografía¹⁴⁸

Manuales

Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Bellaterra, Barcelona.

De Miguel, J. (1996). *Autobiografías*, cis, Madrid.

Denzin, N. (1989). *Interpretative Biography*, Sage, Londres.

Langness, L. L. y Frank, G. (1985). *Lives*, Chandler & Sharp, Novato.

Plumer, K. (1989) [1983]. *Los documentos personales*, Siglo XXI, Madrid.

Poirier, J.; Clapier-Valladon, S. y Rabaut, P. (1983). *Les récits de vie. Théorie et pratique*, PUF, París.

Pujadas, J. J. (1992). *El método biográfico*, cis, Madrid.

Thompson, P. (1988). *La voz del pasado. Historia oral*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.

Prat, J. (2007). *Los sentidos de la vida*, Bellaterra, Barcelona.

Antologías

Balán, J. (ed.) (1974). *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Maciotti, M. I. (ed.) (1985). *Biografia, Storia, Società*, Liguori, Nápoles.

Lulle, T.; Vargas, O. y Zamudio, L. (coords.) (1998). *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, Anthropos, 2 vols., Barcelona.

Passerini, L. (ed.) (1978). *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Rossenberg & Sellier, Turín.

Pineau, G. y Jobert, G. (eds.) (1989). *Histoires de vie*, L'Harmattan, París.

Vilanova, M. (ed.) (1986). *El poder en la sociedad. Historia y Fuente Oral*, Armando Bosch, Barcelona.

Teoría

Bakhtin, M. (1994) [1981]. *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin.

Balán, J. y Jelin, E. (1980). «La structure sociale dans la biographie individuelle», en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 69, págs. 269-289.

Bauman, Z. (2009) [2008]. *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona.

Benjamin, W. (1993) [1912-14]. *Metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona.

Benjamin, W. (1980) [1929]. *Immagini di città*, Einaudi, Turín.

Berger, P. y Luckmann, T. (1988). *La construcció social de la realitat*, Herder, Barcelona.

Borzeix, A. y Maruani, M. (1986). «La memoria como un objetivo de poder y la duplicidad insoslayable del oficio de sociólogo», en Vilanova, M. (ed.), *El poder en la sociedad. Historia y Fuente Oral*, Armando Bosch, Barcelona, págs. 109-120.

Bosio, G. (1975) [1963]. «Elogio del magnetófono», en *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione 'spontanee' nel mondo popolare e proletario*, Bella Ciao, Milán.

Bourdieu, P. (1989). «La ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 27-33.

Bouvier, J.-C. et al. (1980). *Tradition orale et identité culturelle*, CNRS, Marsella.

Brandes, S. (1983). «Les autobiographies ethnographiques en l'antropologia americana», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nº 2, págs. 99-130.

Catani, M. (1993). «La historia de vida social como intercambio oral ritualizado», en Marinas, J. M. y Santamaría, C. (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid, págs. 257-266.

Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

Clot, Y. (1989). «La otra ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 35-39.

Contini, G. (1991). «La historia oral en Italia», en *Historia y Fuente Oral*, nº 5, págs. 131-138.

Ferrarotti, F. (1989). «Historia, biografía, privacy», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2, págs. 51-56.

— (1987). *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Bari.

— (1986). *La storia e il quotidiano*, Laterza, Bari. [Trad. cast.: (1991). *La historia y el cotidiano*, Península, Barcelona].

— (1982). «Acerca de la autonomía del método biográfico», en J. Duvignaud, J. (ed.), *Sociología del conocimiento*, FCE, México.

— (1981). *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari.

— (1979). «Appunti sul metodo biográfico», en *La critica sociologica*, nº 47.

Frandeschi, Z. A. (2006). *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, CLUEB, Bolonia.

García Canclini, N. (1991). *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

Gil Calvo, E. (2001). *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Taurus, Madrid.

Gilmore, L. (1994). *Autobiographies. A Feminist Theory of Women's Self Representation*, Cornell University Press, Ithaca.

Gramsci, A. (1975) [1932-35]. *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Halbwachs, M. (1994) [1925]. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, París.

— (1968) [1949]. *La mémoire collective*, PUF, París.

Heise, U. K. (1998). *Chronoschisms. Time, Narrative and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Langness, L. L. (1974) [1965]. «Usos potenciales de la historias de vida en antropología», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 153-174.

Lejeune, P. (1989). «Memoria, diálogo y escritura», en *Historia y fuente oral*, nº 1, págs. 33-67.

— (1975). *Le pacte autobiographique*, Seuil, París.

Márquez, C.; Isaacs, A. y Feixa, C. (2015). «“Nosotros, los de Casa Fuster”. Una experiencia etnopedagógica desde el método de las historias de vida», en *Periferia*, nº 20 (1), págs. 3-33.

Marsal, J. F. (1974). «Historias de vida y ciencias sociales», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 43-66.

Mead, M. (1977) [1970]. *Cultura y compromiso. El mensaje a la nueva generación*, Gedisa, Barcelona.

Mills, C. W. (1977) [1959]. *La imaginación sociológica*, FCE, México.

Padiglione, V. (1979). «Osservatore e osservato: problemi di conoscenza e interpretazione», en *Problemi del socialismo*, nº 20 (15), págs. 167-209.

Vansina, J. (1967). *La tradición oral*, Labor, Barcelona.

Vilanova, M. (1985). «La història oral: una forma de dialogar», en Llopart, D.; Prat, J. y Prats, L. (eds.), *La cultura popular a debat*, Alta Fulla, Barcelona, págs. 128-133.

Wilkie, J. W. (1974). «Elitelore», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 93-152.

Metodología

Abel, T. (1947). «The Nature and Use of Biograms», en *American Journal of Sociology*, nº 53, págs. 111-118.

Angell, R. (1974) [1945]. «El uso de documentos personales en sociología», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 19-26.

Balán, J. et al. (1974). «El uso de historias vitales en encuestas y su análisis mediante computadoras», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 67-86.

Becker, H. (1974) [1966]. «Historias de vida en sociología», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 27-42.

Bernal, M. D. y Corbalán, J. (2008). *Eines per a treballs de memòria oral*, Memorial Democràtic, Barcelona.

Bertaux, D. (1993). «De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica», en J. M. Marinas y C. Santamaría (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid, págs. 19-34.

— (1988) [1980]. «El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades», en *Cuadernos de Ciencias Sociales: Historia Oral e Historia de Vida*, nº 18, págs. 55-80.

Ferrarotti, F. (1993). «Las biografías como instrumento analítico e interpretativo», en J. M. Marinas y C. Santamaría (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid.

Klucholm, C. (1945). «The personal document in Anthropological Science», en Gottschalk, L. et al., *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*, Social Science Research Council, Nueva York.

Meyer, E. y Olivera de Bonfil, A. (1971). «La historia oral: origen, metodología, desarrollo y perspectivas», en *Historia Mexicana*, nº 21 (2), págs. 372-387.

Mollimaci, F. y Giménez, V. (2014) [2006]. «Historia de vida y métodos biográficos», en Vasilachis de Gialdino, I. (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Barcelona, págs. 175-212.

Morin, F. (1980). «Pratiques anthropologiques et histoire de vie», en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 69, págs. 313-339.

Muncey, T. (2010). *Creating Autoethnographies*, Sage, Londres.

Roca, J. y Pujadas, J. J. (1996). *Etnografía*, uoc, Barcelona.

Samuel, R. (1978). «La storia de la gente comune», en Passerini, L. (ed.), *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Rossenberg & Sellier, Turín, págs. 107-112.

Szczepanski, J. (1978). «El método biográfico», en *Papers*, nº 10, págs. 229-256.

Estudios: internacional

Abel, T. (1938). *Why Hitler Came into Power*, Prentice Hall, Nueva York.

Anderson, N. (1923). *The Hobo. The Sociology of the Homeless Man*, University of Chicago Press, Chicago.

Barret, S. M. (1975) [1906]. *Gerónimo. Historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona.

Bertaux, D. y Bertaux-Wiame, I. (1993). «Historias de vida del oficio de panadero», en J. M. Marinas y C. Santamaría (eds.), *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid, págs. 231-250.

— (1980). *Enquête sur la boulangerie artisanale en France*, Cordes, París.

Catani, M. (1997). «Faim, mendicité, usure dans la “Terre sans pain” et finalement, gastronomie», en *Ethnologie Française*, nº 27, págs. 103-112.

— (1982). *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*, Méridiens, París.

— (1973). *Journal de Mohamed*, Stock, París.

Cavallaro, R. (1981). *Storie senza storia. Una indagine sull'emigrazione calabrese in Gran Bretagna*, Centro Studi Emigrazione, Roma.

Crapanzano, V. (1985). *Waiting. The Whites of South Africa*, Vintage, Nueva York.

— (1980). *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago University Press, Chicago.

Chalanski, J. (1938). *Młode pokolenie chłopów* [La joven generación polaca], s/e, Varsovia.

De Angelis, R. (1981). *Droga e controcultura nella periferia urbana. Storie di vita della marginalità giovanile*, Armando, Roma.

De Martino, E. (1994) [1961]. *La terra del rimorso*, Saggiatore, Milán.

— (1975) [1958]. *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Turín.

Ferrarotti, F. (1992). «Industrialización e historias de vida», en *Historia y Fuente Oral*, nº 9, págs. 163-186.

— (1981). *Vite di periferia*, Mondadori, Milán.

— (1977). *Giovani e droga*, Liguori, Nápoles.

— (1974). *Vite di baraccati*, Liguori, Nápoles.

— (1959). *Piccola città*, Liguori, Nápoles.

De Martino, E. (1994) [1961]. *La terra del rimorso*, Saggiatore, Milán.

Foucault, M. (1984). *Yo, Pierre Rivière*, Tusquets, Barcelona.

François, E. (1984). «Historia oral y nazismo», en *Debats*, nº 10, págs. 66-67.

Galbiati, S. (2014). *Il mondo che non vedo. Ciechi e fotografia*, Bonnano, Roma.

Heizer, R. F. y Kroeber, T. (eds.) (1979). *Ishi the last Yahi. A documentary history*, University of California Press, Berkeley.

Heyl, B. S. (1979). *The Madam as Entrepreneur: Career Management in House Prostitution*, Transaction Books, Nueva York.

Humphries, S. (1983). *Hooligans or Rebels? An Oral History of Working-Class Childhood and Youth 1889-1939*, Basil Blackwell, Londres.

Joutard, P. (1977). *La légende des camisards, une sensibilité au passé*, Université d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence.

Kroeber, T. (1984) [1961]. *Ishi, el último de su tribu*, Antoni Bosch, Barcelona.

Miller, N. y Morgan, D. (1993). «Called to account: the cv as an autobiographical practice», en *Sociology*, nº 27 (1), págs. 133-143.

Monod, J. (1976). *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*, Seix Barral, Barcelona.

Montaldi, D. (1961). *Autobiografia della leggera*, Einaudi, Turín.

Myerhoff, B. (1978). *Number Our Days*, Simon & Schuster, Nueva York.

Pasolini, P. P. (1955). *Ragazzi di vita*, Garzanti, Milán.

Passerini, L. (1988). *Autoritratto di grupo*, Giunti, Florencia.

— (1984). *Torino operaia e fascismo: una storia orale*, Laterza, Roma-Bari.

Passerini, L.; Levi, G. y Scaraffi, L. (1981). «Vida cotidiana de un barrio obrero: la aportación de la historia oral», en *Cuicuilco*, nº 2, págs. 30-36.

Pitkin, D. S. (1985). *The house that Giacomo built*, Cambridge University Press, Cambridge.

Portelli, A. (1989). «Historia y memoria. La muerte de Luigi Trastuli», en *Historia y Fuente Oral*, nº 1, págs. 5-33.

— (1989). *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories*, State University of New York Press, Albany.

— (1985). *Biografia di una città*, Einaudi, Turín.

Revelli, N. (1977). *Il mondo dei vinti*, Einaudi, Turín.

Schulman, I. A. (1975). *Autobiografía de un esclavo*, Guadarrama, Madrid.

Shaw, C. R. (1966) [1930]. *The Jack-Roller: a Delinquent Boy's Own Story*, University of Chicago Press, Chicago.

Simons, L. W. (1979) [1942]. *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian*, Yale University Press, New Haven.

Steward, J. H. (1934). «Two Paiute Autobiographies», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, nº 33, págs. 423-438.

Tarkowska, E. (1989). «Generación y sexo en Polonia», en *Historia y Fuente Oral*, nº 5, págs. 47-70.

Terkel, S. (1970). *Hard Times. An Oral History of the Great Depression*, Alen Lane, Londres.

— (1968). *Divison Street: America*, Alen Lane, Londres.

Thomas, W. I. y Znaniecki, F. (1984) [1918-20]. *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover, Nueva York.

Thompson, P. (1975). *The Edwardians. The remaking of British Society*, Weindenfeld, Londres.

Thrasher, F. (1927). *The Gang*, University of Chicago Press, Londres.

Whyte, W. F. (1972) [1943]. *La sociedad de las esquinas*, Diáfora, México.

Zaretsky, E. (1984). «Introduction», en Thomas, W. I. y Znaniecki, F., *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover, Nueva York, págs. 1-58.

Zonabend, F. (1983). *La mémoire longue*, PUF, París.

Zorbaugh, H. (1929). *The Gold Coast and the Slum*, University of Chicago Press, Chicago.

Zucconi, A. (1984). *Autobiografia di un paese*, Comunità, Milán.

Estudios: América Latina

Adamson, G. y Pichon Rivière, M. (1978). *Indios e inmigrantes. Una historia de vida*, Galerna, Buenos Aires.

Barnet, M. (2006) [1966]. *Biografía de un cimarrón*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.

— (1993) [1983]. *Gallego*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.

— (1979) [1969]. *La canción de Rachel*, Laia, Barcelona.

Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, Ediciones al Margen, La Plata.

Datri, A. et al. (2006). *Luchadoras. Historias de mujeres que hicieron historia*, Instituto de pensamiento socialista Karl Marx, Buenos Aires.

Estrada, A. (1977). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, Siglo XXI, México.

James, D. (2004). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*, Manantial, Buenos Aires.

Jelin, E. (1974). «Secuencias ocupacionales y cambio estructural: historias de trabajadores por cuenta propia», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Kelley, J. H. (1982). *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, FCE, México.

Lewis, O. (1986). *Ensayos antropológicos*, Grijalbo, México.

— (1981) [1961]. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, FCE, México.

— (1971). *Los hijos de Sánchez*, Grijalbo, México.

— (1964). *Pedro Martínez*, Random House, Nueva York.

Moreno Olmedo, A. et al. (2009). *Y salimos a matar gente: investigación sobre el delincuente venezolano violento de origen popular*, CIP, Caracas.

— (2002). *Buscando Padre: Historia-de-Vida de Pedro Luis Luna*, Universidad de Carabobo (UC)-CIP, Caracas.

Nash, J. (1974). «Paralelos revolucionarios de una historia de vida», en Balán, J. (ed.), *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 193-214.

Piña, C. (1988). «La construcción del “sí mismo” en el relato autobiográfico», en *Revista Paraguaya de Sociología*, nº 71, págs. 135-76.

Pozas, R. (1986) [1952]. *Juan Pérez Jolote: biografíaa de un totzil*, FCE, México.

Redfield, R. y Villa. A. (1934). «A village leader, a native autobiography», en *Chan Kom Publications*, nº 448, págs. 212-230.

Schwarzstein, D. (2001). *Entre Franco y Perón. Memoria e identidad del exilio republicano español en Argentina*, Crítica, Barcelona.

Estudios: España

Almeda, E. (2003). *Mujeres encarceladas*, Ariel, Barcelona.

Associació Catalana d'Expresos Polítics (2001). *Notícia de la negritat. Vides i veus a les presons franquistes (1939-1959)*, Diputació de Barcelona, Barcelona.

Borderías, C. (1986). «Identidad femenina y cambio social en Barcelona entre 1920 y 1980», en Vilanova, M. (ed.), *El poder en la sociedad. Historia y Fuente Oral*, Armando Bosch, Barcelona, págs. 35-52.

Botey, J. (1981). *Cinquanta-quatre relats d'immigració*, Serveis de Cultura Popular, Barcelona.

Català, N. (2000). *De la resistencia y la deportación. Cincuenta testimonios de mujeres españolas*, Península, Barcelona.

Comas d'Argemir, D.; Bodoque, Y.; Ferreres, S. y Roca, J. (1990). *Vides de dona*, Serveis de Cultura Popular, Barcelona.

Cuevas Gutiérrez, T. (1986). *Mujeres de la resistencia*, Sirocco, Barcelona.

— (1985). *Cárcel de mujeres*, Sirocco, Barcelona.

Devillard, M. J. et al. (2001). *Los niños españoles en la URSS (1937-1997). Narración y memoria*, Ariel, Barcelona.

Doña, J. (1978). *Desde la noche y la niebla*, Editorial de La Torre, Madrid.

Fraser, R. (1985). *Mijas: República, guerra y franquismo en un pueblo andaluz*, Antoni Bosch, Barcelona.

— (1979). *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*, Crítica, Barcelona.

— (1970). *Hablan los trabajadores*, Nova Terra, Barcelona.

Frigolé, J. (1997). *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*, Muchnik, Barcelona.

Gamella, J. F. (1990). *La historia de Julián, memorias de heroína y delincuencia*, Popular, Madrid.

García, C. (1982). *Las cárceles de Soledad Real: una vida*, Alfaguara, Madrid.

Jiménez, A. (1978). *Biografía de un campesino andaluz*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

López García, B. (1992). *En las cárceles de Franco no vi a Dios*, Ketrés, Barcelona.

Maestre Alfonso, J. (1976). *Testimonio de un rebelde*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.

Mallart, L. (1992). *Sóc fill dels Evuzok*, La Campana, Barcelona.

Marsal, J. F. (1979). *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años 50*, Península, Barcelona.

— (1972). *Hacer la América. Biografía de un emigrante*, Ariel, Barcelona.

Negre, P. (1988). *La prostitución popular: relatos de vida*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona.

Pascual, A. y Cardelús, J. (1990). *Migració i història personal*, Bellaterra y UAB, Barcelona.

Prat, J. (1998). *El estigma del extraño*, Ariel, Barcelona.

Ramírez Goicoetxea, E. (1991). *De jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la etnicidad en Euskadi*, cis, Madrid.

Roig, M. (1977). *Els catalans als camps nazis*, Ed. 62, Barcelona.

Romaní, O. (1983). *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, Anagrama, Barcelona.

Romaní, O. y Funes, J. (1985). *Dejar la heroína*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.

Serrano, D. (2001). *Un català a Mauthausen. El testimoni de Francesc Comellas*, Pòrtic, Barcelona.

Terradas, I. (1992). *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*, UAB y Bellaterra, Barcelona.

— (1991). «La historia de las estructuras y la historia de la vida», en Prat, J. et al. (eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Taurus, Madrid, págs. 159-176.

Vendrell, J. (1999). *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Ariel, Barcelona.

Vinyes, R. (2001a). «“Nada os pertenece...” Las presas de Barcelona: 1939-1945», en *Historia Social*, nº 39, págs. 49-66.

— (1998). *El soldat de pandora. Una biografia del segle xx*, Proa, Barcelona.

VVAA (2001). *Explica'ns la teva vida*, Edicions 62 y TV3, Barcelona.

Zulaika, J. (1989). *Chivos y soldados. La mili como ritual de iniciación*, Baroja, Bilbao.

Estudios: Autor

Feixa, C. (2017). «The “Indignant” Pilgrim: Cultural Narratives of Crisis and Renewal in the 15M Movement in Spain», en. *Romance Quarterly*, nº 64 (3), págs. 113-125.

— (2014). *De la Generación@ a la #Generación. La juventud en la era digital*, Ned Ediciones, Barcelona.

— (2009). «Vida Real. Reyes y reinas latinos de Cataluña (y más allá)», en *Documentación Social*, nº 155, págs. 229-260.

— (ed.) (2008). *Allà des d'Aquí. 3 famílies, 3 orígens, 3 itineraris*, Vinseum, Vilafranca del Penedès.

— (2006). «Being a Punk in Catalonia and Mexico», en P. Nilan, P. & y C. Feixa, C. (eds.), *Global youth?*, Routledge, Londres y Nueva York, págs. 149-166.

— (2006b). «La imaginación autobiográfica», en *Periferia*, nº 5 (*).149

— (2005). «La habitación de los adolescentes», en *Papeles del CEIC*, nº 16.

— (2003). «Discurso autobiográfico e identidad generacional», en A. Vergara, A. & y J. Bustos, J. (eds.), *Infancia, juventud y nuevas identidades culturales*, Ediciones Escaparate, Chile, págs. 43-66 (*).

- (2000). «La ciudad recreada. Espacios lúdicos de los jóvenes», en *Astrágalo*, nº 14, págs. 37-54.
- (2000b). «Los espacios y los tiempos de las culturas juveniles», en G. Medina, G. (ed.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, El Colegio de México, México, págs. 45-70 (*).
- (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona.
- (1998b). *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, SEP, México.
- (1998c). «La ciudad invisible», en H. J. Cubides, M. C. Laverde y C. E. Valderrama (eds.), «*Viviendo a toda*». *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Fundación Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, págs. 83-109.
- (1992). *La ciutat llunyana*, Nou Diari, Lleida.
- (1991). «“Fer la nòria”. Una història oral del carrer Major a la Lleida de postguerra», en *Ilerda*, nº 49, págs. 169-178.
- (1990). *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida, 1936-1989*, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Feixa, C. (dir.), Porzio, L. y Recio, C. (coords.) (2006). *Jóvenes latinos en Barcelona*, Anthropos, Barcelona.
- Feixa, C. y Agustí C. (2003). «Los discursos autobiográficos de la prisión política», en Molinero, C. et al. (eds.), *Una inmensa prisión*, Crítica, Barcelona, págs. 199-230.
- Feixa, C. y Campanera, M. (2010). «La vida universitaria y el Plan Bolonia: retrato de dos generaciones estudiantiles», en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, nº 15 (50), págs. 11-37.

Feixa, C. y González, Y. (2006). «Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina», en *Papers. Revista de Sociología*, nº 79, págs. 171-193.

Feixa, C. y López, T. (2014). «Generation One Point Five. Migrant Latino Children and Youth Identities in Catalonia», en Chisholm, L. y Deliyianni-Kouimtzis, V. (eds.), *Changing Landscapes of Childhood and Youth in Europe*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne (Reino Unido), págs. 252-274.

Feixa, C. y Nofre, J. (eds.) (2013). *#GeneraciónIndignada. Topías y utopías del 15M*, Milenio, Lleida.

Feixa, C.; Perondi, M. y Castro, G. (2015). «El peregrino indignado. Topías y utopías del 15M», en Valenzuela, J. M. (ed.), *El sistema es antinosotros. Cultura, movimientos y resistencias juveniles*, Gedisa-Universidad Autónoma Metropolitana-El Colegio de la Frontera Norte, México y Barcelona, págs. 157-184 (*).

Feixa, C. y Romaní, O. (2014). «From local gangs to global tribes: the Latin Kings and Queens Nation in Barcelona», en Buckingham, D.; Brah, S. y Kehily, M. J. (eds.), *Youth cultures in the age of global media*, Palgrave Macmillan, Londres y Nueva York, págs. 88-103.

Feixa, C.; Sánchez, J. y Nofre, J. (2014). «Del altermundialismo a la indignación: cronotopos del activismo juvenil en Barcelona», *Nueva Sociedad*, nº 251, págs. 87-99.

Francino, G. y Feixa, C. (2010). *Toponimia de Ribagorza: Bonansa*, Milenio, Lleida.

Iniesta, M. y Feixa, C. (2006). «Historias de vida y ciencias sociales. Entrevista a Franco Ferrarotti», en *Periferia*, 5 (*).

Iniesta, M.; Villaró, A. y Feixa, C. (1997) [1991]. *“Entre riu i lo bosc hi passàvem la vida”. El temps dels rais a la ribera del Segre*, Biblioteca Pirinenca, Tremp.

Marin-Bevilaqua, J. O.; Feixa-Pàmpols, C. y Nin-Blanco, R. (2013). «Jóvenes inmigrados en Lleida-Cataluña, España: transiciones escolares y laborales en un contexto de crisis», en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, nº 11 (2), págs. 493-514.

Márquez, C.; Isaacs, A. y Feixa, C. (2015). «“Nosotros, los de Casa Fuster”. Una experiencia etnopedagógica desde el método de las historias de vida», en *Periferia*, 20 (*).

148. Este apartado recopila recursos bibliográficos complementarios sobre las historias de vida de tipo teórico, metodológico y monográfico, incluyendo los citados en los capítulos del libro. Por supuesto, se trata de una selección que no aspira a tener carácter exhaustivo, y que prioriza los textos clásicos o los de fácil acceso en castellano.

149. Textos incluidos en este volumen.

Filmografía¹⁵⁰

Películas

Berliner, A. (1996). *Nobody's Business*, Estados Unidos, 60'.

<https://www.filmaffinity.com/es/film441525.html>

Premiado documental en el que el director, Alan Berliner, dialoga/combate dialécticamente con su propio padre, Oscar Berliner, reconstruyendo su historia de vida a través del testimonio autobiográfico (sus recuerdos), antibiográfico (sus silencios), exobiográfico (los recuerdos de sus familiares) y documental (las fotografías, vídeos, cartas y documentos personales conservados o recuperados por el hijo). La historia de una persona corriente se mezcla con la historia genalógica (los antepasados, los descendientes y los parientes lejanos), étnica (la diáspora de los judíos askenazis), nacional (el *melting pot* norteamericano) y mundial (los acontecimientos del siglo xx), todo aderezado con grandes dosis de humor.

Wyllenhal, S. (dir). (1992). *El país del agua* [Waterland], Pandora Cinema y Channel Four Films, Reino Unido, 95'.

<https://www.filmaffinity.com/es/search.php?stype=director&sn&stext=Stephen%20Gyllenhaal>.

Tom, un profesor inglés de historia interpretado por Jeremy Irons, da clases en el instituto de una población inglesa, en la que se instaló con su mujer tratando de huir de un pasado complejo y traumático. Completamente atormentado, decide contar la historia de su vida a los alumnos. La historia personal se cruza con la historia social, en una mezcla de *flash-backs* cinematográficos, introspección psicoanalítica y confesión intergeneracional. La historia de vida como recurso didáctico y como terapia.

Documentales

30 Minuts (1994). *A tota màquina*, TV3, Cataluña, España, 28:11.

Documental producido por TV3 que sigue a un grupo de estudiantes de antropología de la Universitat de Lleida que intentan investigar las discotecas y la música máquina.

<http://www.tv3.cat/30minuts/reportatges/1580/A-tota-maquina>.

Almodóvar, M. (dir.); Feixa, C. (concept); Sánchez, J. (coord.) (2016). *Khamsa (Five)*, Universitat de Lleida y CIDOB, Cataluña, España, 1:16.

Documental que recoge el testimonio biográfico y la vida cotidiana de cinco jóvenes de otros tantos países del norte de África tras la primavera árabe; realizado en el marco del proyecto europeo SAHWA (www.sahwa.eu).

<http://www.sahwa.eu/EVENTS/SAHWA-events/SAHWA-presented-its-Documentary-Khamsa>.

Casals, A. y Martínez, J. C. (dir.), Feixa, C. (2006). *Vida real: Latin Kings en Barcelona*, Jolines Producciones y Universitat de Lleida, Cataluña, España, 31:25.

Documental que narra la peregrinación al monasterio de Montserrat de un grupo de jóvenes de origen latinoamericano emigrados a Cataluña, miembros de la Todopoderosa Nación de los Reyes y Reinas Latinos (*Latin Kings*), realizado en el marco del proyecto de investigación JOVLAT.

<https://www.youtube.com/watch?v=FEifsuEHWE>.

Espinosa, T. y Feixa, C. (2003). *Allà des d'Aquí. 3 famílies, 3 orígens, 3 itineraris*, Vinseum, Urano Films, Cataluña, España, 42:34.

Documental que presenta la cultura material viajera de tres familias emigradas a Cataluña, procedentes de Ecuador, Ucrania y Marruecos, realizado en el marco de un proyecto concebido y producido por el Museu de Vilafranca-Museu del Vi.

<http://youtu.be/BNGhV6mLhh0>. (Part I: Equador-Ucraïna).

<http://youtu.be/BjweC850UPk> (Part II: Ucraïna-Marroc).

González, J. (dir.); Queirolo, L. y Feixa, C. (2013). *Buscando Respeto*, Universitat de Lleida, Università di Genova, European Union (Yougang FP7 Marie Curie Project), Cataluña, España, 1:17:56.

Documental que narra la historia de un grupo de jóvenes de origen latinoamericano en Barcelona pertenecientes a organizaciones juveniles de la calle, a caballo entre realidad y ficción, realizado en el marco del proyecto europeo YOUNGANG.

<https://www.youtube.com/watch?v=kSMHicXO7F0>.

Cortos

Clariana, J. (2015). *Falles, la festa del foc*, Ajuntament de la Vall de Boí, Cataluña, España, 20:00.

Cortometraje sobre las fallas en la comarca de la Alta Ribagorça.

<https://www.youtube.com/watch?v=gRP4zxx35J8>.

Iniesta, M. y Feixa, C. (2016). *Els altres «papers» del PSUC*, Universitat de Lleida y CRIC, Cataluña, España, 20:19.

Tráiler de un documental sobre la transmisión generacional y los lugares de memoria de los militantes del PSUC, principal partido de oposición durante la dictadura franquista fundado en 1936, en los

inicios de la guerra civil española, realizado en el marco del proyecto europeo CRIC (www.culturalnarratives.org).

<https://vimeo.com/166100135>.

La Palma Productions (2015). *Menos Lobos*, Ayuntamiento de Lleida, Cataluña, España, 13:40.

Cortometraje producido por un grupo de jóvenes de origen norteafricano que intentan rebatir la imagen criminalizadora que de ellos dieron los medios de comunicación a raíz de una redada.

<https://www.youtube.com/watch?v=cAvC4FnrELw>

VVAA (2008). *Unidos por el flow. Latin Kings, Ñetas y jóvenes* de Barcelona, KL Industria, Cataluña, España, 4:33.

Clip musical, vinculado a un proyecto de intervención cultural con jóvenes migrantes en Nou Barris, que narra sus historias de vida en forma de rap. Forma parte de un documental más largo.

<https://www.youtube.com/watch?v=gRP4zxx35J8>.

Historias de Vida

Queirolo, L. y Feixa, C. (2012). *Buscando Respeto*, Yougang Project. UDL, UNIGE, MACBA y UE (Marie Curie). José González Morandi (dir.); Luca Queirolo (guión), Carles Feixa (7:06+6:43+6:42).

Take 1. King Tone Buscando Respeto: www.youtube.com/watch?v=w1BZCDO2g4k.

Take 2. King Tone Un mensaje para la paz: www.youtube.com/watch?v=jZzKwvzEdTc.

Take 3. King Tone El poder es de la gente: www.youtube.com/watch?v=er1ttu_ERhM.

Sánchez, J. y Feixa, C. (2015). *Life stories: Arab Mediterranean Youth*, SAHWA Project, UDL y CIDOB.

www.sahwa.eu.

150. Este apartado incluye materiales audiovisuales sobre las historias de vida (películas, documentales etnográficos y entrevistas en bruto) utilizados en mis clases o fruto de proyectos de investigación en los que he participado, incluyendo algunos de los tratados en el libro.



Foto 5. Entrevistando a 3 generaciones
(Fotograma del documental *Alla des d'Aquí*).

Guía didáctica

Para poder trabajar los contenidos de este libro en asignaturas universitarias sobre historias de vida, método biográfico y métodos cualitativos, se ha elaborado una guía didáctica que remite a un repositorio digital con recursos docentes, que incluirá:

- Protocolo para recoger historias de vida.
- Ejemplos de fichas de datos personales.
- Ejemplos de consentimiento informado.
- Ejemplos de guía de entrevista.
- Ejemplos de entrevistas.
- Repositorio de artículos sobre historias de vida.
- Recursos audiovisuales (véase Filmografía).
- Recursos web.

Espacio Académico Gedisa: <http://www.gedisa.com>.





Foto 6. Ramiro, protagonista de *Vivir en Bonansa*

Vivir en Bonansa

Jorge Isaacs, Alexandra Isaacs y Carles Feixa

Otra manera de trabajar el libro es visionar el documental *Imaginando el futuro. Vivir en Bonansa*, que sigue a un grupo de estudiantes de un máster en antropología que cursan la materia Historias de Vida y que, cada mes de enero, desde hace una decena de años, visitan el pueblo pirenaico del mismo nombre, de donde es originario el padre del autor.¹⁵¹ Partiendo del relato de Ramiro —coetáneo del padre, nacido en una casa del pueblo en 1931, que trabajó toda su vida de pastor, agricultor y ganadero, y sigue hoy cuidando de su huerto junto con su esposa Sofía—, el documental recorre el pasado, el presente y el futuro de un pueblo, leyendo esta sociedad a través de la historia de vida de uno de sus miembros y, también, a través de la mirada al mismo tiempo cercana y lejana de los aprendices de antropólogos que cada año la visitan.

Tráiler

Isaacs, J.; Isaacs, A. y Feixa, C. (2018). *Imaginando el futuro: Vivir en Bonansa*, Universitat Pompeu Fabra-Universitat Autònoma de Barcelona, España 07:08.

Este cortometraje surge a partir de un viaje a Bonansa de un grupo de estudiantes de la asignatura «Historias de Vida», del máster de antropología de la UAB, y pretende ilustrar el fenómeno de la vida en el Pirineo y de la despoblación en espacios rurales. Según el último padrón municipal, Bonansa tiene tan solo 86 habitantes, cifra que lo pone en riesgo de extinción al igual que miles de pueblos españoles. La historia de vida de Ramiro, bonansín que dedicó su vida al pastoreo y la ganadería hasta su jubilación, es un claro ejemplo de las consecuencias de este fenómeno. Hoy pocas familias realizan esta actividad, que conforma la identidad histórica de esta población, y en la mayoría de los casos el relevo no está asegurado. Qué le depara el futuro a Bonansa, es una pregunta que plantea

este documental y que permite descubrir las diferentes posibilidades que imaginan sus habitantes.

<https://vimeo.com/258793135>



151. Véase el capítulo 6 de este libro.

Nota sobre los coautores y coautoras

Alexandra Isaacs es licenciada en Antropología por la Universidad de Los Andes (Bogotá, Colombia) y máster en Antropología Social por la UAB (Barcelona). En la actualidad trabaja como gestora cultural y fotógrafa *freelance*.

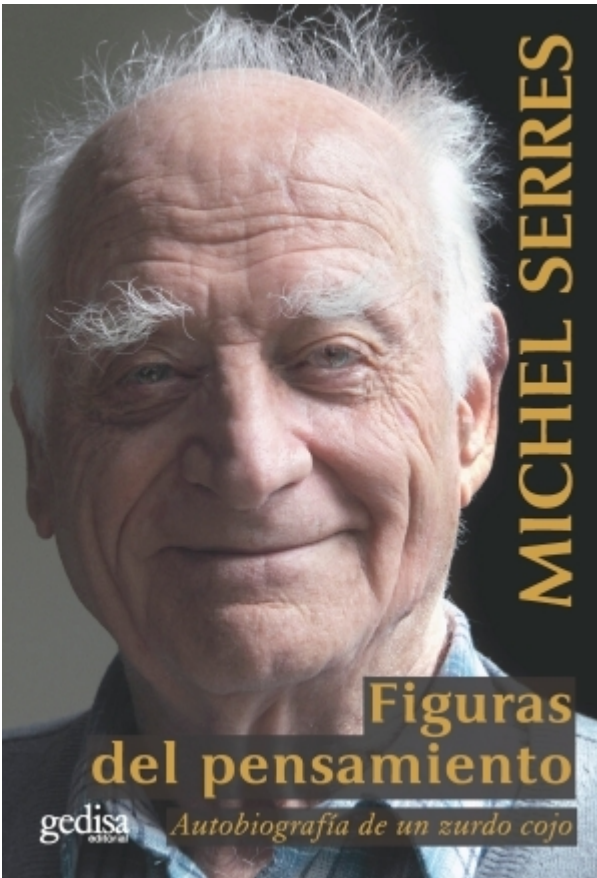
Claudia Márquez es licenciada en Economía por la UCAB (Caracas, Venezuela) y máster en Antropología Social por la UAB (Barcelona). En la actualidad trabaja como investigadora y consultora de proyectos sociales en Venezuela.

Guillermo Castro es graduado en Educación infantil y activista en varios movimientos sociales.

Jorge Isaacs es abogado con énfasis en cooperación internacional y medio ambiente. Tiene experiencia gestionando proyectos de cooperación sur-sur desde el nivel gubernamental, en países de Centro América y Haití. Además es fotógrafo y periodista autodidacta.

Mauricio Perondi es doctor en Educación por la Universidade Federal de Rio Grande do Sul. En la actualidad coordina el Observatório Juventudes de la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil).

Montserrat Iniesta es licenciada en Antropología por la UB y diplomada internacional del patrimonio por la École nationale du patrimoine (París). En la actualidad dirige El Born Centre de Cultura i Memòria de Barcelona.



Figuras del pensamiento

Serres, Michel

9788497849845

224 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Pero quién es este zurdo que cojea? ¿Y si fuera el mismo Michel Serres? En este libro Michel Serres lleva a cabo el balance del trabajo de toda una vida. A sus 84 años escribe un libro sobre la invención y sobre el ingenio humano. Serres repasa en estas páginas las principales figuras del pensamiento y nos muestra cómo han influido en su obra filósofos como Nietzsche o Sócrates. Michel Serres nos describe la forma en que ha creado sus libros desde los comienzos con Hermes, hasta su más reciente Pulgarcita, pasando por sus obras Atlas, el Tercero Instruido y el Parásito. A través de los personajes y los objetos propios de sus obras consiguen encarnar a las principales figuras del pensamiento. En este libro, Michel Serres reflexiona sobre lo digital y lo humano, sobre sus límites y su esencia. Figuras del pensamiento es una síntesis antropológica, histórica y científica que busca hilos de conexión entre el presente y el futuro de la humanidad pero siempre desde las obras o el pensamiento de Michel Serres.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

L A S L E Y E S D E L A I N T E R F A Z



Carlos A. Scolari

«Carlos A. Scolari nos ha proporcionado de manera magistral información sobre la naturaleza y los efectos ocultos de las interfaces que se asemeja al trabajo de Marshall McLuhan».

—Robert K. Logan, UNIVERSIDAD DE TORONTO, COLABORADOR DE M. MCLUHAN



Las leyes de la interfaz

Scolari, Carlos A.

9788416919949

176 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Cuando alguien dice "interfaz" todos piensan en una pantalla interactiva, un teclado o un joystick. Ésa es la "interfaz de usuario", el lugar donde los humanos interactúan con los dispositivos digitales. Pero si ampliamos esta idea -la interfaz como el lugar de la interacción- no tardaremos en descubrir un mundo de relaciones, hibridaciones, competencias y cooperaciones que marcan el ritmo de la evolución del gran sistema tecnológico. Las leyes de la interfaz lleva la idea de "interfaz" mucho más allá de lo digital y la convierte en un concepto fundamental no solo para entender sino, sobre todo, para transformar el mundo que nos rodea. La escuela, los partidos políticos o las universidades son interfaces que están en crisis y deben ser urgentemente rediseñadas.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



El sentido de la existencia humana

Wilson, Edward O.

9788497849739

160 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es el origen de la humanidad? ¿Por qué existe una especie como la nuestra en el planeta Tierra? ¿Gozamos de una posición privilegiada, cuál es nuestro destino en el universo? ¿Adónde nos dirigimos? Y quizás la pregunta más difícil de todas: ¿Por qué? En 'El sentido de la existencia humana', su obra más filosófica hasta la fecha, el biólogo Edward O. Wilson se lleva a sus lectores de viaje para disfrutar qué es lo que nos hace tan especiales del resto de especies, pero también nos invita a un ejercicio de humildad que nos capacite para apreciar la fascinación que ocultan el resto de especies y el mundo natural. Autor de inmenso prestigio —es ganador de dos premios Pulitzer y ha acuñado conceptos como "biodiversidad"—, a la par que polémico expone en este último libro sus teorías más acabadas sobre nuestra existencia, y tiende un valioso puente entre las ciencias y las humanidades para crear un tratado sobre la existencia humana propio del siglo XXI, desde nuestros orígenes más lejanos hasta una mirada sugestiva sobre lo que nos depara el futuro.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

José Ángel Giménez Alvira

Indómito y entrañable

El hijo que vino de fuera

Presentación de Jorge Barudy
y prólogo de Andrés Ortiz-Osés

RESILIENCIA/TESTIMONIOS



Indómito y entrañable

Giménez Alvira, José Ángel

9788497845519

208 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Indómito y entrañable recoge el periplo vivido por el autor, José Ángel Giménez Alvira y su mujer Carmen, desde el día en que Toni llega a su casa y a sus vidas haciendo que estas den, en palabras del autor, «un viraje de ciento ochenta grados». El lector descubrirá un proceso adaptativo complejo por ambas partes: por un lado los padres, que pueden llegar a sentirse solos e incomprendidos social e institucionalmente; por el otro los hijos, que no pueden desprenderse de quienes son ni del propio bagaje genético y familiar, pues «necesitan tener un campo de acción que no rechace de plano todas sus costumbres, hábitos, valores y conductas». Desde la distancia necesaria para poder analizar y detallar la difícil contienda que tienen que lidiar día tras día los adoptantes, el autor ofrece muchas claves de tipo técnico y educativo para todos aquellos padres que puedan encontrarse en una situación similar o que estén barajando la posibilidad de la adopción. Se trata de un hermoso y emotivo relato que nos muestra la convivencia con un hijo adoptivo, los problemas cotidianos derivados y las medidas empleadas para tratar de resolverlos, así como la evolución psicosocial del menor a través de un viaje que debe ser emprendido

desde el amor y el humor y vivido como lo que es: una maravillosa aventura y un compromiso de por vida.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

PENSAR DE LA **a** A LA **z**

Una ayuda para argumentar bien
y pensar de forma crítica

Nigel Warburton



gedisa
editorial

Ilustraciones
de Dante Bertini

Pensar de la A a la Z

Warburton, Nigel

9788416572380

224 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Nigel Warburton emplea una sutil estrategia de seducción para abrirnos las puertas al reino de la lógica clásica y moderna que a más de uno pareció tan árido en sus años de estudiantes que tiró la toalla. En lugar de presentarnos algoritmos abstractos, el autor carga las reglas del pensamiento con estimulantes dosis de pimienta crítica. Nos muestra cómo se descubren las falacias lógicas en las estupideces y hipocresías que circulan en el mundo real, como (supuestas) defensas de prejuicios clasistas, racistas, paternalistas y peores... De este modo, Warburton no sólo nos proporciona armas para desmontar falsos argumentos en disciplinas universitarias o en cualquier conversación, sino también para leer la prensa, escuchar los discursos políticos y los sermones fundamentalistas vengan de donde vengan. Pocas instrucciones para pensar correctamente le divertirán y refrescarán la mente con tanto gusto como éstas. No olvide llevar este pequeño tesoro siempre en el bolsillo, como arma arrojadiza cuando su sano juicio queda atónito ante conclusiones fraudulentas.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Índice	5
Presentación	8
1. La imaginación autobiográfica	14
Introducción	14
La historia de vida como memoria de los vencidos	14
La historia de vida como crónica de éxodos	17
La historia de vida como biograma	21
La historia de vida como relato cruzado	26
La historia de vida como novela	30
La historia de vida como película	32
La historia de vida como intercambio oral ritualizado	35
La historia de vida como hagiografía contracultural	40
La historia de vida como antibiografía	43
La historia de vida como dialógica	46
Conclusión	49
Bibliografía	52
2. La construcción de la historia de vida	69
Introducción	69
La selección de los informantes	70
La realización de las entrevistas	73
Transcripción y elaboración	77
Análisis y montaje	79
La interpretación	82
Lectura y restitución	86
Bibliografía	90
3. Las historias de vida como discurso: la juventud como metáfora	99
Introducción	99

La escritura de lo oral	101
La juventud como metáfora	105
«El río que pasa»	106
«Hacer la noria»	108
«Mi guerra fueron los Beatles»	109
«Plantar el mingo»	111
«Buscarse la vida»	113
Las generaciones como generadoras de biografías	115
Bibliografía	116
4. Las historias de vida como cronotopo: vidas de punk	120
Introducción	120
Los espacios y los tiempos de una vida	124
Cronotopos juveniles	131
Bibliografía	134
5. Las historias de vida como utopía: el peregrino indignado	138
Introducción	138
El Camino de Sol	140
El 15M en una ciudad media	141
#AcampadaLleida	143
El desalojo y el final de la acampada	146
La Marcha Popular Indignada	147
Escuchando los problemas de la gente	151
La llegada a Sol	153
El 15O y la internacionalización del movimiento	155
No Future?	157
Epílogo: la utopía del 15M, cinco años después	159
Conclusión	161
Bibliografía	164
6. Las historias de vida como recurso pedagógico:	170

«Nosotros, los de casa Fuster»	
Introducción	170
Contexto teórico	172
Bonanza, Bonansa, Bona Ansa, Bonansea	176
Diario de la llegada	180
Diario de la entrevista: la narración de Raquel Martí	182
Análisis del relato: apuntes y claves de interpretación	185
La mujer de la montaña	188
Relaciones sociales primarias	190
Algunas estructuras de mediación	192
Comentarios finales	193
Bibliografía	194
7. Las historias de vida como autoetnografía: La Antropología y Yo	202
Introducción	202
Observación: la fase de formación	207
Five Alive: la fase de investigación	211
Probatoria: la fase de docencia	213
Coronación: la fase de transferencia	215
Juramento: la fase de innovación	221
¿Maestría?: la fase de renovación	229
Conclusión	232
Post scriptum	237
Bibliografía	242
8. Las historias de vida como participación social: entrevista a Franco Ferrarotti	264
Introducción	264
La aproximación autobiográfica	265
El sueño de Escipión	268
La investigación social como participación	270
La ciudad pequeña	272

La autonomía del método biográfico	274
Bibliografía	276
Bibliografía	283
Manuales	283
Antologías	283
Teoría	284
Metodología	287
Estudios: internacional	289
Estudios: América Latina	293
Estudios: España	295
Estudios: Autor	298
Filmografía	303
Películas	303
Documentales	303
Cortos	305
Historias de Vida	306
Guía didáctica	310
Vivir en Bonansa	312
Tráiler	312
Nota sobre los coautores y coautoras	315